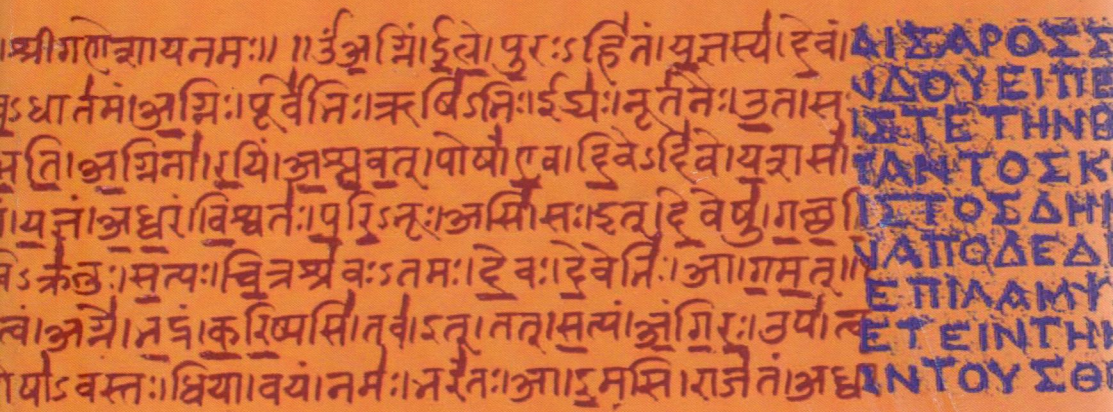
Fernando Tola y Carmen Dragonetti

FILOSOFÍA DE LA INDIA

Del Veda al Vedānta
El sistema Sāṃkhya

El mito de la oposición entre "pensamiento" indio y "filosofía" occidental



Kairós

Dos de los mejores indianistas en lengua española desarrollan en este libro una tesis revolucionaria. Según Fernando Tola y Carmen Dragonetti existen, entre las filosofías de la India y las de Grecia y Europa grandes similitudes temáticas y metodológicas, por lo menos hasta los siglos XVI o XVII. Tanto en un espacio como en el otro la filosofía alcanzó algunas de sus cotas más profundas y brindó a varios de sus más brillantes pensadores. Asimismo, ambos mundos han compartido parejas manifestaciones de irracionalidad, fantasía, carencia de libertad de pensamiento y ausencia de la búsqueda del conocimiento por sí mismo.

Por todo ello, y contra la opinión de Hegel, los autores sostienen que existió Filosofía en la India, al igual que en Occidente. Filosofía –y no mero "pensamiento"– con las mismas expectativas y las mismas deficiencias. Como fundamento de su tesis, presentan numerosos textos originales de la India y de Europa en sus idiomas originales (sánscrito, griego, latín, inglés, francés, alemán, italiano) y en su traducción española. El resultado es una exposición sistemática del pensamiento de los *Vedas*, de las *Upanishads*, del Vedānta y del Sāṃkhya. Una obra rigurosa y muy necesitada, que brinda –al fin– un justo reconocimiento a la tradición filosófica de la India.

Carmen Dragonetti es doctora en Filosofía por la Universidad de San Marcos (Lima), investigadora superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de (CONICET) de la Argentina y presidenta de la Fundación Instituto de Estudios Budistas (Buenos Aires). Ha recibido la Beca Guggenheim 2004.

Fernando Tola es doctor en Literatura de la misma universidad y vicepresidente de la citada Fundación. Ha sido investigador superior del CONICET. Ha recibido del Gobierno del Perú varias distinciones honoríficas.

Ambos son autores de un gran número de libros y artículos sobre cultura de la India, tanto en español como en inglés. En Kairós han publicado *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*.

ISBN: 978-84-7245-688-4

9 788472 456884

Sabiduría perenne

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

FILOSOFÍA DE LA INDIA

DEL VEDA AL VEDĀNTA
EL SISTEMA SĀṂKHYA

EL MITO DE LA OPOSICIÓN
ENTRE "PENSAMIENTO" INDIO
Y "FILOSOFÍA" OCCIDENTAL

editorial Kairós

© 2008 Fernando Tola y Carmen Dragonetti

© de la edición en castellano:
2008 by Editorial Kairós, S.A.

Editorial Kairós, S. A.
Numancia, 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

Nirvana Libros S.A. de C. V.
3.ª Cerrada de Minas, 501-8, CP 01280 México, D.F.
www.nirvanalibros.com.mx

Primera edición: Octubre 2008
Segunda edición: Julio 2010

ISBN: 978-84-7245-688-4
Depósito legal: B-28.885/2010

Fotocomposición: Pacmer, S.A., Alcolea, 106-108, 1.° 08014 Barcelona
Tipografía: Times, TimesTenGreekp Upright y Vidyà, cuerpo 11, interlineado 12,8
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un "libro amigo de los bosques".

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares,
salvo excepción prevista por la ley.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org)
si necesita algún fragmento de esta obra.

Al Dr. Tsugunari Kubo,
Director del *Zaike Bukkyo Kokoro no Kenkyūjo*, Tokyo, con nuestro respeto, gratitud y amistad, y con nuestra admiración por lo que ha hecho para la difusión del conocimiento de las nobles enseñanzas de Buda.

F.T. y C.D.

SUMARIO

PREFACIO 17

INTRODUCCIÓN: LAS CUATRO TESIS

La cuestión de la existencia de Filosofía en la India 19
Primera, Segunda y Tercera Tesis sostenidas en este libro 21
Comparación de las doctrinas indias y occidentales 24
Límites cronológicos de la comparación: Cuarta Tesis 25
Contenido del presente libro 28
Breve esquema de la historia de la India 31

Parte I: EL ORIGEN DEL MITO

1. LO QUE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA LE DEBE A HEGEL

Opinión de filósofos occidentales con respecto a la Filosofía de la India 37
Opinión positiva de Hegel con respecto a la Filosofía de la India 37
H.T. Colebrooke 41
Opinión negativa de Hegel con respecto a la Filosofía de la India 42
Forma de proceder de Hegel 50
Opinión de Hegel acerca de Grecia 51
El irracionalismo en Grecia 52
Otros puntos de contacto entre la Cultura Griega y las otras culturas 55
Opinión de Hegel acerca de la India 57
Escaso conocimiento de Hegel sobre el pensamiento de la India 60
Errores de Hegel acerca del Yoga 63
Errores de Hegel acerca del Budismo 69
Tres opiniones modernas sobre el conocimiento de Hegel respecto de la India 74
Incremento del conocimiento con respecto a la India a partir de fines del siglo XVIII 76
El prejuicio etnocéntrico 76
El caso del idioma sánscrito 77
El prejuicio etnocéntrico de Hegel 78
Dos textos de Hegel sobre la India 79

A favor de Hegel 82
Reflexiones finales 82

Parte II: FILOSOFÍA DE LA INDIA
DEL VEDA AL VEDĀNTA. EL SISTEMA SĀṂKHYA

2. LA AURORA DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA
El Vedismo. Los *Vedas*
Lo Uno como origen de todo. El Orden Cósmico

Los *Vedas* 87
Mitos de creación 88
Observaciones sobre el tema anterior: Mitos de creación en Grecia 89
Lo Uno. Himno del *Rig Veda* X, 129 93
Himno del *Rig Veda* X, 129: Texto sánscrito y traducción 95
Observaciones sobre el tema anterior: La doctrina de lo Uno en Plotino 98
El Orden Cósmico (*rita*) 99
Himno del *Rig Veda* I, 113: Texto sánscrito y traducción 101
Karman reemplaza a *rita* 104
Observaciones sobre el tema anterior: Exaltación de la acción en Occidente 106
Rita como Verdad 107
Observaciones sobre el tema anterior: El concepto de Orden en Occidente 108
Conclusión 115
Bibliografía 115

3. EL FLORECIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA
El Brahmanismo. Las *Upanishads*
El Principio Supremo universal e individual.
Las estructuras triádicas. Correspondencia
entre macrocosmo y microcosmo. La unidad del mundo

Introducción 119
Brahman y *Ātman*. Evolución semántica de ambos términos 120
Observaciones sobre el tema anterior:
Evolución semántica de los términos griegos
ψυχή (psyque), *πνεῦμα* (pneuma),
y de los términos latinos *spiritus*, *animus*, *anima* en Occidente 122
Heterogeneidad del contenido de las *Upanishads* 127
Brahman como "*arché*" (*ἀρχή*) (*pronúnciese 'arjé'*):
Origen, fundamento y fin de todo 128
Observaciones sobre el tema anterior:
La concepción de "*arché*" (*ἀρχή*
en Aristóteles, Marco Aurelio y Escoto Erigena 129

Brahman como sustancia.
La noción de sustancia en Occidente 131

Naturaleza espiritual de *Brahman*:
La conciencia como Su [= de Él/Ello] esencia 133

Una observación marginal: La concepción de la conciencia
en Vasubandhu, Dharmakīrti, Fichte y Husserl 136

Observaciones sobre el tema anterior:
El espíritu y las funciones mentales en Occidente 139

Brahman como Espíritu Universal 140

Observaciones sobre el tema anterior:
Espíritu o Alma Universal (*anima mundi*) en Occidente 142

Ambivalencia del concepto de *Brahman/Ātman*
como Principio Supremo en las *Upanishads* 151

Brahman como Principio Supremo concreto-personal
y *Brahman* como abstracto-impersonal 152

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de Dios en Spinoza 155

La presencia del *Ishara* en la Cultura de la India.
Religiosidad y espiritualidad en Occidente 159

Otras concepciones de la *arjé (ἀρχή)* en las *Upanishads* 160

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de *arjé (ἀρχή)* en Grecia 162

Concepción triádica en las *Upanishads* 162

Observaciones sobre el tema anterior:
La concepción triádica en San Agustín, Raimundus Lullus y Hegel 166

Correspondencias e identificaciones
entre el macrocosmo y el microcosmo en las *Upanishads* 175

La unidad del mundo en las *Upanishads* 177

Observaciones sobre el tema anterior:
Identificaciones y correspondencias, y la unidad del mundo en Occidente 179

Conclusión 185

Bibliografía 186

4. LA UNIFICACIÓN DE LAS INTUICIONES UPANISHÁDICAS
Bādarāyaṇa
El inicio de la Escuela Vedānta.
Los grandes comentadores de Bādarāyaṇa

Introducción 189

El *Prasthānabheda* de Madhusūdana Sarasvatī 191

Texto y traducción del pasaje pertinente del *Prasthānabheda* 192

Concordancias y diferencias entre los cinco principales comentadores:
Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha 195

Primera tesis aceptada por los cinco grandes comentadores:
Brahman es el Principio Supremo del universo
y el tema principal de la reflexión filosófica 197

Observaciones sobre el tema anterior:
El objeto de la metafísica en Santo Tomás y Descartes 198

Segunda tesis aceptada por los cinco grandes comentadores:
La naturaleza de *Brahman* y sus atributos
sólo pueden ser establecidos sobre la base del *shāstra* 202

Observaciones sobre el tema anterior:
La Revelación en la Filosofía Cristiana
como fundamento del conocimiento 205

Tercera tesis aceptada por los cinco grandes comentadores:
La Liberación, *mokṣa*, del *saṃsāra*, ciclo de las reencarnaciones,
es la meta final del esfuerzo humano 215

Observaciones sobre el tema anterior:
La finalidad salvífica en la Filosofía Cristiana 217

Cuarta tesis aceptada por los cinco grandes comentadores:
Existe un medio para alcanzar la Liberación 222

Concordancias entre Rāmānuja, Nimbārka,
Madhva y Vallabha (Tesis 5, 6, 7, 8, 9, 10 y 11) 223

Tesis 5 a 8: Teísmo.
Consideraciones sobre los testimonios respecto de este tema 224

Testimonio de las *Upanishads*
a favor del Teísmo de Bādarāyaṇa 226

Sūtras de Bādarāyaṇa que confirman
la presencia en él del Teísmo 226

Observaciones sobre el tema anterior:
El Teísmo en Occidente 229

Tesis 9: Realismo 229

Tesis 10: Diferencia de las almas frente a *Brahman* 231

Observaciones sobre el tema anterior:
La diferencia entre Dios y el alma en Occidente 240

Tesis 11: Tamaño atómico del alma encarnada (*jīva*) 244

Observaciones sobre el tema anterior:
El tamaño del alma en Occidente 246

Tesis de Bādarāyaṇa de acuerdo con V.S. Ghate 251

Comentadores de las *Upanishads* anteriores a Bādarāyaṇa
y comentadores del Tratado de Bādarāyaṇa 253

Apreciación general del Tratado de Bādarāyaṇa 256

Observaciones sobre el tema anterior:
El Neo-platonismo. Plotino y Proclo 257

Bibliografía 259

5. LA DISOLUCIÓN DE LA REALIDAD EMPÍRICA
Gauḍapāda
No dualidad. Idealismo. Acosmismo

Introducción ... 261
Valor y originalidad de Gauḍapāda ... 262
Relación de Gauḍapāda con el Budismo y con la tradición brahmánica ... 262
Irrealidad (*vaitathya*) de todo ... 263
Ausencia de surgimiento: *ajātivāda* ... 266
¿Quién es el "imaginador" (*vikalpaka*)? ... 268
El *Ātman* ... 269
La *māyā* ... 270
¿Por qué, para qué y cómo se da este proceso de creación imaginaria? ... 271
Brahman y sus atributos ... 272
Identidad de *Brahman* y el *Ātman* ... 273
El *vijñāna* (conciencia) ... 274
Identidad del *Ātman* /*Brahman* y el *vijñāna* (conciencia) ... 276
Los dos enfoques de la creación ... 278
¿Qué es lo que imagina el imaginador? ... 281
Identidad del *Ātman* y el *jīva* ... 282
¿Quién realiza la creación imaginaria, el *Ātman* o el *jīva*? ... 285
El *Ātman* y las cosas ... 286
Las dos verdades ... 287
El No-dualismo (*Advaita, Advaya*). Monismo ... 289
El idealismo de Gauḍapāda ... 291
El solipsismo y Gauḍapāda ... 293
Observaciones sobre el tema anterior:
El sistema idealista de Berkeley ... 294
Sólo existen ideas. Existir es ser percibido ... 295
Las ideas no tienen correlato real externo ... 295
Clases de ideas: 1. pensadas por el hombre, 2. pensadas por Dios ... 298
Realidad de las ideas pensadas por Dios. Las ideas pensadas por el hombre son "quimeras" ... 299
Las ideas subsisten mientras son pensadas por alguien ... 300
La obra de Arthur Collier, contemporáneo de Berkeley ... 302
Reflexión final ... 302
Bibliografía ... 303

6. LA VÍA DEL CONOCIMIENTO
Shaṅkara
No dualidad: monismo absoluto.
La inaccesibilidad de la realidad verdadera.
Ilusionismo universal. Perspectivismo

Introducción 305

Nombre y posición filosófica del sistema de Shaṅkara 306

Observaciones sobre el tema anterior:
La "cosa en sí" y el "fenómeno" en Kant 307

Delineamiento general del sistema de Shaṅkara 314

Brahman, uno y único 316

Observaciones sobre el tema anterior:
La unicidad de Dios; la negación de la Creación
y de la realidad empírica en Fichte 316

Via negationis como único modo de describir a *Brahman*.
Atributos de *Brahman* 320

Observaciones sobre el tema anterior:
La *Via negationis* en Grecia 323

Brahman como lo Absoluto 329

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de Absoluto en Occidente 331

El *jīva* 338

La *avidyā* 343

Observaciones sobre el tema anterior:
El pensamiento común y el pensamiento superior en Fichte 345

El mundo 349

Observaciones sobre el tema anterior:
Si sólo existe la Unidad de lo Absoluto,
¿cómo se da la diversidad de la realidad empírica?
Respuestas de Shaṅkara y de Fichte 351

El Señor (*Īshara*) 355

Brahman y el Señor como dos aspectos de una misma realidad.
El perspectivismo de Shaṅkara 359

Atributos de *Brahman* y del Señor 361

El Señor es el principio, medio y fin de todo 363

El Señor es un ser espiritual 364

Otros atributos del Señor 365

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de Dios en Occidente 366

Reflexión final 375

Bibliografía 375

7. LA VÍA DEL AMOR A DIOS (I)
Rāmānuja
No-dualidad calificada.
Realismo. Teísmo. Panteísmo

Introducción 379

Realismo 380

El Realismo de Rāmānuja.
Crítica rāmānujiana de Shaṅkara 382

Realismo e Idealismo en el pensamiento de la India 386

Observaciones sobre el tema anterior:
El Realismo en Occidente 387

El Señor. Vishṇu.
Nombres de Vishṇu 389

Atributos de Vishṇu como Dios Personal 390

La consorte de Vishṇu 393

El mundo de Vishṇu 393

El antropomorfismo de Dios en Rāmānuja 394

Observaciones sobre el tema anterior:
El antropomorfismo en Occidente 395

Las almas individuales.
El alma individual es una parte de *Brahman/Vishṇu* 405

El nombre del sistema de Rāmānuja 408

Otros atributos de las almas individuales 409

Observaciones sobre el tema anterior:
El tema del alma en Occidente 411

La difusión del alma en el cuerpo y el problema del todo
y las partes en la India 419

El mundo 420

Panteísmo de Rāmānuja.
La concepción rāmānujiana del bhedābheda:
"identidad con diferencia" 424

Observaciones sobre el tema anterior:
El Panteísmo en Occidente 429

Conclusión 445

Bibliografía 446

8. LA VÍA DEL AMOR A DIOS (II)
Madhva
Pluralismo. Realismo.
Teísmo. Poder absoluto de Dios. Predestinación

Introducción 449

Pluralismo 450

Tres entidades realmente existentes y diferentes entre sí:
Dios, las almas y la materia 450

El Pluralismo absoluto de Madhva 451

Observaciones sobre el tema anterior:
El Pluralismo de William James 456

El *Tattvasaṅkhyāna* 458

Unicidad de Vishṇu.
Su independencia, sus excelsas cualidades 466

El poder absoluto de Vishṇu 474

Observaciones sobre el tema anterior:
La omnipotencia de Dios en época de Leibniz 475

La Predestinación en Madhva.
Su causa 477

La Predestinación de Madhva no es una fatalidad inexorable.
La justicia de Dios 481

Observaciones sobre el tema anterior:
La Predestinación en Occidente 490

El conocimiento y la devoción.
El destino de las almas en Madhva 509

Reflexión final 512

Bibliografía 513

9. UNA CUMBRE DEL RACIONALISMO INDIO
El sistema filosófico indio Sāṃkhya
Dualismo Espíritu / Materia. Causalidad.
La unión del espíritu y del cuerpo.
Materialismo sui-generis. Evolucionismo. Ateísmo

Introducción 515

Dualismo 516

Dualismo y Realismo Sāṃkhya:
Materia Primordial y Espíritu 519

Observaciones sobre el tema anterior:
Dualismo fuera de la India:
Maniqueos, Paulicianos, Bogomiles, Priscilianos, Cátaros 520

Maniqueísmo 521

Paulicianos y Bogomiles 524

Priscilianismo 526

Cátaros, Albigenses, Búlgaros y Patarines 526

El principio *ex nihilo nihil*,
fundamento de la causalidad Sāṃkhya 530

Observaciones sobre el tema anterior:
El principio *ex nihilo nihil* en la Antigüedad Grecorromana 531

Teoría Sāṃkhya de la causalidad, *satkāryavāda*:
el efecto es existente (antes de su manifestación) 535

Argumentos Sāṃkhya en favor del *satkāryavāda* 536

Observaciones sobre el tema anterior:
Identidad de la causa y el efecto
en Hegel, Proclo, Santo Tomás y Leibniz 539

Nombres de la Materia Primordial 542

Atributos de la Materia Primordial 543

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de Materia en Occidente 546

Elementos constitutivos (*guṇa*) de la Materia 562

Observaciones sobre el tema anterior:
Las homeomerías de Anaxágoras.
Las dos fuerzas de Schelling 566

Teoría Sāṃkhya de la evolución 570

El *antaḥkaraṇa* u órgano interno 572

El Materialismo *sui generis* del Sāṃkhya.
El Materialismo radical en la India 573

Observaciones sobre el tema anterior:
La noción de evolución en Occidente 574

Evaluación de la teoría de la evolución en el Sāṃkhya 581

La alternancia de surgimientos y desapariciones del mundo 582

Observaciones sobre el tema anterior:
La doctrina del eterno retorno en Occidente.
Ἀποκατάστασις πάντων ("la Restauración Universal").
Evolución, involución.
Ἀποκατάστασις salvífica 584

Pruebas de la existencia de la Materia no-manifestada (*pradhāna*) 595

Observaciones sobre el tema anterior:
Pruebas de la existencia de Dios en Occidente 598

Una interesante acotación marginal:
La "prueba ontológica" en Occidente y la distinción
'*in intellectu*' e '*in re*' en Bhartrihari 602

El Espíritu, *Puruṣa*: nombres, pluralidad y atributos 618

La relación entre la Materia y el Espíritu, y sus efectos 620

Observaciones sobre el tema anterior:
El problema de la unión del alma y el cuerpo en Occidente 626

El *jīva*, "individuo viviente", y el cuerpo sutil.
La transmigración 640

Observaciones sobre el tema anterior:
El "cuerpo sutil" de Leibniz 643

El Ateísmo del Sāṃkhya 645

Observaciones sobre el tema anterior:
El Ateísmo en Occidente 650
Conclusión 655
Bibliografía 656

OBSERVACIONES FINALES

Las coincidencias temáticas 657
La coincidencia metodológica. Los "dogmas culturales" 658
Indemostrabilidad de los *principia prima*
o "dogmas culturales" 664
Filosofía de la India 664
Filosofía Occidental 666
La Filosofía de la India como Filosofía Hindú
y la Filosofía Occidental como Filosofía Cristiana,
desde el siglo I hasta el siglo XVII por lo menos 671
Las formas de la irracionalidad 679
La limitación de la libertad intelectual.
Tolerancia e intolerancia 681
La tolerancia india 682
Paul Hacker sobre la tolerancia india 683
El inicio de la intolerancia en Occidente:
El Cristianismo como religión del Estado Romano 685
El Edicto de Tolerancia 686
Edictos imperiales inspirados por la intolerancia 688
Otras instancias de intolerancia europea 694
La gratuidad del pensar filosófico 695
Las Cuatro Tesis propuestas y el fin del mito 702
Unidad en la Diversidad 702

Parte III: BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA I: Obras citadas 707
BIBLIOGRAFÍA II: Obras generales 734

PREFACIO

Este libro presenta algunas conclusiones que hemos alcanzado después de muchos años dedicados al estudio de la Filosofía de la India y de haber sostenido durante esos años la *posibilidad* de la existencia de *una Filosofía de la India* contra aquellos investigadores o profesores de Filosofía Occidental que la negaban. Constituye el primer resultado que publicamos en español de una investigación más amplia que concierne a toda la Filosofía de la India (Hinduismo y Budismo) y que seguimos llevando a cabo con los mismos criterios que hemos aplicado en él.

Deseamos expresar aquí nuestro profundo agradecimiento por su constante y diverso apoyo a diversas instituciones y personas; en primer lugar y muy especialmente a dos instituciones protectoras de la Ciencia:

–Una argentina, la *Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica*, que nos permitió, gracias a un subsidio que nos concedió en nuestra calidad de Investigadores Superiores del *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* de Argentina, iniciar en 1999 un proyecto de investigación sobre el tema «¿Filosofía de la India? Planteo teórico y metodológico. Bibliografía sistemática», y, gracias a otro, en 2006 «El mito de la oposición entre 'pensamiento' de la India y 'filosofía' de Occidente», llegar a estas conclusiones que hoy presentamos en este libro; y

–la otra, la *John Simon Guggenheim Memorial Foundation*, de United States of America, que le concedió a Carmen una beca en el año 2004, decisiva, en ese momento, para la continuación y avance de ese proyecto.

Agradecemos también al *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*, de Argentina; al *Zaike Bukkyo Kokoro no Kenkyūjo*, de Tokyo; a la *Reiyukai* de Tokyo y de México; y a *The International Institute for Buddhist Studies* (Tokyo), que hicieron posible nuestras visitas a Japón y México para dar cursos y conferencias y para realizar trabajo de investigación; a *The Institute for the Advanced Studies on World Religions* de la *New York University at Stony Brook*, al *Nyingma Institute* de Berkeley, y a la *Yin Shun Foundation* de New Jersey, Estados Uni-

dos de Norteamérica, que nos invitaron y permitieron con sus invitaciones que pudiéramos realizar nuestro trabajo de investigación en las bibliotecas de la *University of New York*, la *Berkeley University*, la *Columbia University*, la *University of Michigan*, la *Harvard University*; a los miembros y amigos de nuestra *Fundación Instituto de Estudios Budistas*, que nos dieron refugio en tiempos difíciles para nosotros en Argentina; a nuestros estudiantes, amigos y colegas en Latinoamérica y en el exterior; a Carlos Arturo Salamanca, nuestro querido yerno, por su valiosa ayuda técnica en la preparación del manuscrito de este libro para la imprenta; y finalmente a nuestras hijas, Eleonora y Florencia; y *last not least* a nuestra pequeña y amada nieta Lua. Todos ellos de una forma u otra nos han dado la fuerza, la energía y el optimismo necesarios para llevar a cabo esta tarea que tuvo sus momentos difíciles.

FERNANDO TOLA Y CARMEN DRAGONETTI
Buenos Aires, 2005

cldragon@mail.retina.ar

INTRODUCCIÓN:
LAS CUATRO TESIS

[...] da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen dass nicht zu jedem Neuen etwas altes gefunden werden sollte was damit einige Ähnlichkeit hätte.

E. KANT, *Prolegomena*, pág. 1

LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE FILOSOFÍA EN LA INDIA

La cuestión acerca de la existencia de una *Filosofía de la India* no ha perdido su vigencia. Como J. Bronkhorst dice en su artículo «Why is there philosophy in India?» (1999):

> «Muchos indólogos están muy preocupados por mostrar que existe tal cosa como una Filosofía de la India. Ellos están perturbados por el hecho de que la mayoría de la gente en el mundo occidental moderno, incluidos los filósofos, no esperan encontrar tal cosa en la India antigua. India, lo enseña el conocimiento corriente, es una tierra de espiritualidad y sabiduría, pero no de análisis riguroso y debate serio. Este conocimiento corriente data de antes del comienzo de nuestra era y es poco probable que desaparezca en un futuro cercano».

Estamos de acuerdo con esta opinión de Bronkhorst y nos interesa agregar aquí que existen con todo algunas manifestaciones de una forma de pensar diferente con respecto a esta cuestión. Parece que ahora algunos estudiosos versados en filosofía occidental están comenzando a consi-

derar que hubo pensamiento filosófico en la India Antigua. Nos limitamos aquí a mencionar siete grandes modernas enciclopedias de Filosofía que incluyen artículos sobre diferentes nociones que son propias de los sistemas indios de pensamiento, considerados por los estudiosos de la Indología como sistemas filosóficos. Estas enciclopedias son:

José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía,* Barcelona: Editorial Ariel, 1994;

Joachim Ritter *et alii* (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss.;

Jürgen Mittelstrass *et alii* (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995 ss.;

Edward Craig *et alii* (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998;

Miguel Cruz Hernández (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 19, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

Denis Huisman (ed.); *Dictionnaire des philosophes*, Deuxième édition, revue et augmentée, Paris: Presses Universitaires de France, 1993;

Franco Volpi (ed.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1999.

Muchos de los artículos sobre nociones filosóficas indias de estas enciclopedias están escritos por muy conocidos indólogos.

Sin embargo, concordamos también con Bronkhorst en que la tendencia general es negar la existencia de Filosofía en la India Antigua.

Un elemento muy absurdo en la cuestión acerca de la existencia de Filosofía de la India es que la gran mayoría de aquellas personas que niegan la existencia de una Filosofía de la India no conocen nada o a lo sumo conocen sólo muy poco acerca del pensamiento indio en los muchos siglos en que la Cultura de la India ha existido y se ha desarrollado. Para contestar a esta cuestión es inevitablemente necesario un conocimiento serio de lo que se pensó en la India Antigua; sin ese conocimiento, una respuesta a esa cuestión no merece respeto, no puede ser tenida en cuenta, no tiene valor –ya se trate de una respuesta negativa o de una afirmativa. Con todo, como hemos dicho, la ignorancia acerca del pensamiento indio es en la mayoría de los casos una característica de aquellos que niegan la existencia de una *Filosofía de la India*. Recordamos a un co-

nocido profesor italiano de Filosofía, quien en un congreso internacional de filosofía, que tuvo lugar en Buenos Aires hace algunos años, enfáticamente afirmó que no había tal cosa como una Filosofía de la India. Le preguntamos qué textos indios conocía en los cuales fundaba su tesis. Él nos contestó con cierto orgullo que ninguno.

Este hecho no debe sorprender, ya que Hegel, que dogmáticamente negó la existencia de una Filosofía de la India, y ha inspirado e inspira a muchos estudiosos a adoptar una posición similar, sabía muy poco, casi nada, acerca del pensamiento filosófico indio. Además de su ignorancia, su opinión fue fuertemente influida por sus prejuicios etnocéntricos europeos, y por su fascinación pro-helenística. Nos referimos en detalle a la opinión de Hegel con relación a la existencia de una Filosofía de la India en la Parte I de este libro.[1]

Si es posible decir en favor de Hegel que en su época se conocía muy poco acerca del pensamiento indio, en el presente en cambio el conocimiento del pensamiento indio ha aumentado enormemente, gracias a la labor indológica realizada durante los dos siglos precedentes, y muy buena bibliografía se encuentra hoy al alcance como para obtener un profundo y sólido conocimiento acerca de lo que los indios pensaron y cómo pensaron –conocimiento que es, como hemos dicho, un importante e imprescindible requisito para contestar a la cuestión acerca de la existencia de una *Filosofía de la India*.

PRIMERA, SEGUNDA Y TERCERA TESIS SOSTENIDAS EN ESTE LIBRO

Después de haber estado dedicados durante un buen número de años a hacer investigación científica en lo que es considerado por los estudiosos indólogos como *Filosofía de la India* (es decir, los sistemas de pensamiento descritos por Haribhadra Sūri del siglo VIII después de Cristo en su *Ṣaḍdarśanasamuccaya* y Mādhavācārya, del siglo XIV después de Cristo en su *Sarvadarśanasaṃgraha* o en cualquier tratado moderno sobre Historia de la Filosofía de la India como los de S. Radhakrishnan, S.

1. Esta Parte I apareció anteriormente como artículo en una primera versión reducida, en inglés, en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, India, 2002, y, en español, en la revista *Pensamiento*, Madrid, vol. 58, núm. 222, 2002, págs. 353-385.

Dasgupta, M. Hiriyanna, J. Sinha, P. Masson-Oursel, E. Frauwallner, H. von Glasenapp, etcétera), y sobre la base de lo que conocemos sobre las Filosofías Griega y Occidentales, llegamos a la conclusión de que *por lo menos hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro lado, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos, y de la misma manera* (**Primera Tesis**). En India, Grecia y Europa hasta esa época, por lo menos, se encuentran los mismos o idénticos problemas filosóficos, las mismas o idénticas formas de enfrentar esos problemas, las mismas o idénticas soluciones.

Además, como una consecuencia de nuestro estudio del Pensamiento indio y de nuestro conocimiento de la Filosofía Griega y de la Filosofía Occidental, llegamos también a la conclusión de que *en la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentran manifestaciones de irracionalidad bajo muchas formas (una de las cuales es las creaciones de la fantasía, la imaginación) tan numerosas como en la historia del Pensamiento de la India* (**Segunda Tesis**), no sólo en los siglos que corresponden a los Períodos Antiguo (Griego) y Medieval (Europeo), sino también en los siglos posteriores. No hubo nunca una Grecia y una Europa únicamente caracterizadas por la racionalidad ni una India completamente sometida a la irracionalidad. En ambas regiones de la Tierra se encuentra la misma mezcla de una irracionalidad dominante y de una limitada racionalidad que tímidamente se manifestaba y que no fue en absoluto un factor predominante y exclusivo. El nacimiento de Palas Atenea de la cabeza de Zeus nunca ha sido un proceso fácil y rápido.

George MacDonald Ross, refiriéndose a la cultura europea del siglo XVII, introduce el capítulo VI: *Okkulte Strömungen* («Corrientes ocultistas») de la *Grundriss der Geschichte der Philosophie begründet von Friedrich Ueberweg, Die Philosophie des 17. Jahrhundert*, págs. 196-224, con las siguientes palabras:

> «El siglo XVII fue una época de transición en la cual la concepción del mundo del Renacimiento, la cual desde muchos puntos de vista estaba caracterizada por supersticiones, fue eliminada por una actitud fundamentalmente racionalista tal como la que fue característica del siglo XVIII. Esta transición con todo no se realizó como un desarrollo que progresó en forma continua, y casi durante todo el siglo XVII formas de pensar ocultistas y racionalistas estuvieron vivas coexistiendo incluso en una y la misma persona. La mayor parte de los aspectos del ocultismo alcan-

> zaron ciertamente su punto culminante sobre todo alrededor de la mitad del siglo, cuando la nueva filosofía ya estaba en ascenso».

Y a continuación MacDonald estudia diversos aspectos del ocultismo europeo: la magia natural, la magia espiritual y la magia demoníaca; la brujería; la astrología; el Hermetismo; la creencia en que los hombres más sabios eran los más alejados en el espacio y en el tiempo, y de ahí el exagerado aprecio del Oriente exótico fijado en la expresión *ex oriente lux* y en la veneración de las figuras de Moisés, Homero, Pitágoras, Hermes, que transmitieron la sabiduría con que el hombre fue creado y que perdió con el pecado original.

Siempre en el ámbito de la **Segunda Tesis** se pueden hacer afirmaciones similares a las que hemos hecho sobre la *racionalidad* con relación a la *libertad de pensamiento* y a la *búsqueda de la verdad por la verdad misma*. Recordemos que la racionalidad, la libertad intelectual y la búsqueda de la verdad por la verdad misma son consideradas como importantes atributos del pensamiento filosófico. En la India y en Occidente ha habido una similar coexistencia de sumisión a la autoridad (tradición, religión) y una similar tendencia a poner la reflexión filosófica al servicio de otros intereses, y junto con ellas también manifestaciones de libertad intelectual y esfuerzos por buscar la verdad por la verdad misma.

En las *Observaciones finales* de este mismo libro presentaremos algunas reflexiones sobre la metodología de los pensadores indios, es decir, la forma como los pensadores indios en general llevaban a cabo su labor como tales, especialmente con relación a los requisitos antes señalados que se considera imprescindibles de toda actividad filosófica: la *racionalidad*, la *libertad de pensamiento*, la *búsqueda de la verdad por la verdad*.

Si en la historia del pensamiento indio y en la historia de las Filosofías Griega y Europea se encuentran temas, enfoques y soluciones similares, y también una similar coexistencia de irracionalidad, sumisión a la autoridad y subordinación del pensar filosófico a otros fines junto con las actitudes opuestas, entonces estamos autorizados a afirmar que *en India sí existió «tal cosa como una Filosofía de la India»* (**Tercera Tesis**).

COMPARACIÓN DE LAS DOCTRINAS INDIAS Y OCCIDENTALES

El desarrollo de la *Segunda Tesis* y de la *Tercera Tesis* mencionadas implica una cierta *actividad comparativista* de nuestra parte, una confrontación del pensamiento de la India y el pensamiento de Occidente. Al respecto debemos hacer algunas observaciones sobre los límites de esa actividad.

Nuestra intención no es hacer un estudio comparativo *detallado* de las doctrinas indias y de las doctrinas griegas u occidentales que tengan o parezcan tener semejanzas con ellas. Requeriría por parte nuestra un conocimiento a fondo y extenso del pensamiento griego u occidental que no pretendemos poseer. Sólo queremos señalar sin entrar en mayores detalles algunas de aquellas doctrinas griegas u occidentales que presentan similitudes con las doctrinas indias, al margen de los sistemas en que están integradas.

Además pensamos que no es posible comparar un sistema filosófico indio como un todo con un sistema occidental también como un todo. En general, los sistemas indios y los sistemas occidentales parten de diferentes postulados (como por ejemplo: re-existencias y *anāditva*, o inexistencia de comienzo, del lado indio, una sola existencia y un primer comienzo del lado occidental), y este hecho torna a la comparación de ambos una labor imposible. Pero pensamos que es posible señalar doctrinas griegas o europeas, que constituyen elementos de sistemas griegos o europeos y que presentan similitudes con doctrinas indias, que a su vez constituyen elementos de sistemas indios.

Helmuth von Glasenapp decía que los sistemas de pensamiento son como grandes mosaicos que representan cada uno una escena diferente, teniendo todos ellos piedrecitas del mismo color y de forma similar. Es imposible comparar como un todo a una pintura en mosaicos con la otra, pero es posible descubrir en cada una de ellas idénticas o similares piedrecitas.

Lo mismo ocurre con los sistemas filosóficos: si los consideramos a cada uno de ellos como un todo, ellos pueden ser altamente diversos, pero es posible encontrar en cada uno de ellos doctrinas que pueden ser legítimamente comparadas. Ésta es la clase de comparación que pensamos es necesario hacer cuando uno examina el hecho de si hubo o no *Filosofía* en la India.

Una comparación, por muy superficial que pueda ser, entre doctrinas indias y doctrinas occidentales, además de ser necesaria con relación al problema de la existencia de una *Filosofía de la India*, puede ayudar a comprender, aceptar y valorar en mejores condiciones el pensamiento de la India. Este proceder comparativista nos permite descubrir que el pensamiento de la India no está tan alejado del pensamiento occidental como generalmente se cree, ya que muchas cosas que se pensaron en la India y pueden parecernos extrañas, exóticas, e incluso absurdas, se pensaron también en Occidente y tuvieron una larga y profunda aceptación. Recordamos al respecto el caso de un profesor de Filosofía Occidental en Buenos Aires. Cuando se enteró de que el sistema Sāṃkhya postulaba la existencia de dos principios absolutos, Espíritu y Materia, en un primer momento expresó que ésa era una posición filosófica *a priori* inaceptable, pero terminó aceptando la posibilidad de tal tesis cuando recordó que el Maniqueísmo sostenía una tesis similar.

Sin duda alguna, sin tener un cabal conocimiento respecto de *qué se pensó en la India, cómo se pensó* y *qué puntos de contacto se dan entre el pensamiento filosófico indio y el pensamiento filosófico occidental,* es imposible dar una respuesta, seria y que merezca respeto, a la pregunta acerca de la existencia de Filosofía en la India. Sin ese conocimiento, todo lo que se diga al respecto será fruto de la ignorancia y el prejuicio. Desgraciadamente ésa es por lo general la forma de proceder de las personas que declaran enfáticamente que Filosofía sólo hubo en Grecia y en Occidente.

LÍMITES CRONOLÓGICOS DE LA COMPARACIÓN: CUARTA TESIS

Contestar a la pregunta acerca de si hubo filosofía en la India o si parte del pensamiento de la India puede ser calificado de filosófico implica, como dijimos, necesariamente, una comparación del pensamiento de la India con la filosofía occidental. Con respecto a esta comparación entre doctrinas de la India y doctrinas de Occidente es necesario tener siempre presente que existe un punto de la máxima importancia: *La comparación entre el pensamiento indio y el occidental debe limitarse a confrontar a ambos tal como se manifestaron antes del siglo XVII,*

o incluso en los siglos siguientes pero, en este caso, cuando ellos mantienen formas que prolongan a las filosofías previas a esa fecha (**Cuarta Tesis**).

A partir del siglo XVI en adelante aparecen en Occidente una serie de factores tales como el surgimiento de la ciencia moderna y la mentalidad científica moderna, así como de la tecnología, el descubrimiento del Nuevo Mundo, el incremento del poder económico y militar europeos, el debilitamiento de la autoridad eclesiástica y de las limitaciones que ella impone al pensamiento, la conciencia de la igualdad de los derechos humanos y la libertad, factores que dieron un nuevo curso a la historia universal y que llevaron a la cultura moderna. A partir del siglo XVI, la Cultura Occidental en todas sus expresiones comenzó a adoptar una forma completamente nueva, diferente de todo lo previamente conocido, y que logró imponerse en diversos grados en el mundo entero.

Los logros de la cultura europea son dignos de toda admiración, pero ellos no deben hacernos olvidar, como generalmente sucede, los elementos negativos que marcaron la historia de Europa: fanatismo e intolerancia, codicia y ambición, abstrusas creencias que con manifiesta frecuencia para imponerse recurrieron a actos de violencia y agresividad contra los extraños y también contra los propios, provocando crueles sufrimientos y muertes.

Señalemos, a modo de ejemplo y sin intentar ser exhaustivos, entre los aspectos negativos de la cultura europea en su relación con el resto del mundo: la violenta apropiación de territorios en el mundo, la desmedida explotación en beneficio propio de sus dominios así adquiridos, el sadismo manifestado por las figuras de los conquistadores, la mortandad que produjo por guerras, hambre y enfermedades en la América indígena, el exterminio de los Pieles Rojas en América del Norte, la conversión de la India en una presa de los comerciantes de las Compañías de las Indias, otorgándole como único destino el ser empobrecida y expoliada, el abandono de África a su suerte con sus riveras explotadas desvergonzadamente, y la lacra de la esclavitud, que en el tráfico inhumano de esclavos arrancó de su tierra nativa a más de nueve millones de personas, y que fuera defendida por muchos teólogos y juristas blandiendo en sus manos textos de Aristóteles (*Política* I, 2, págs. 1253 b-1255 b) y Santo Tomás (*Summa Theologiae* II, II, 57, 2 y 58, 3, y *Summa contra gentiles* III, 81). Y, en resumen, casi

todo el mundo convertido en un anexo subordinado a los intereses europeos.[2]

Europa no fue menos dura con sus propios hijos, como lo demuestran sus vastas comunidades sumidas en la pobreza, la exaltación de ciertos sectores de la sociedad, únicos con derecho a disfrutar las cosas buenas y nobles de la vida, las sangrientas persecuciones por ideas y creencias diferentes bajo el pretexto de los más altos valores y encubriendo en realidad los más bajos y reprobables sentimientos de codicia y odio, las constantes guerras fratricidas que emularon muchas veces en ferocidad a los hechos de violencia de Asirios y Mongoles.

Se puede aducir como defensa de la historia europea que en otras regiones de la Tierra se manifestaron iguales o similares tendencias negativas. Este hecho es innegable, pero, sin necesidad de indagar dónde se produjeron con mayor intensidad, la consideración de la existencia de tales hechos en Europa y fuera de ella sólo puede inducirnos a pensar que la humanidad, con contadas excepciones, se ha manifestado siempre como una *masa damnata* de maldad.

India tomó parte en la mencionada transformación que dio lugar a la cultura moderna de manera profunda sólo desde la mitad del siglo XX. Comparar el pensamiento indio antes del siglo XVII con el pensamiento occidental después de este último siglo sería comparar dos cosas que pertenecen a dos épocas completamente inconmensurables debido a la intrusión de los indicados factores.

2. Cf. Jean Meyer, *L'Europe et la conquête du monde*, en especial págs. 192-218, y 343-347; y sobre la esclavitud: artículo de E.Flaig, «Sklaverei», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 9, col. 976-985; N.S.H. Linguet, *Théorie des lois civiles*; Aimé Césaire, *Victor Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*; Abbé Grégoire, *De la traite et de l'esclavage des noirs*; P. Gravatt, *L'Église et l'esclavage*; F. Renault et S. Daget, *Les traites negrières en Afrique*; P. Pluchon et P. Suteau, «L'exception coloniale», en *État et société en France aux XVII et XVIII siècles, sous la direction de J.P. Bardet, etcétera*, págs. 437-455; Christian Delacampagne, *Geschichte der Sklaverei*; *Esclaves des Îles Françaises. Lettre sur les Noirs de Bernardin de Saint-Pierre Presentée par Jean-Charles Pajou*. Suivie de *La question coloniale au XVIII^e siècle; Codes Noirs. De l'esclavage aux abolitions; Le Code noir et autres textes de lois sur l'esclavage*; Françoise Vergés, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*; Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*; Thierry Lenz, Pierre Branda, avec la participation de Chantal Lheureux-Prévot, *Napoleón, l'esclavage et les colonies*; Philippe Haudrère, *Les Compagnies des Indes orientales. Trois siècles de rencontre entre Orientaux et Occidentaux* (1600-1858); y K.S. Mathew, *Indo-Portuguese Trade and the Fuggers of Germany, Sixteen Century*, sobre la conducta de los portugueses en el Océano Índico en relación a los no-cristianos.

Podemos comparar el pensamiento filosófico indio y el occidental bajo las condiciones cronológicas indicadas. De esta manera podemos preguntar qué tienen en común, qué tienen de diverso, en qué respecto uno de ellos sobresale con relación al otro; podemos investigar si la India, anticipándose, construyó teorías (como, por ejemplo, en el campo de la Epistemología y el Idealismo) y pudo adoptar actitudes (como, por ejemplo, con relación a la libertad de pensamiento y a la tolerancia), que aparecen en Occidente sólo mucho más tarde. De esta manera nuestra respuesta a la cuestión de si hubo una cosa tal como una *Filosofía de la India* será más fundada y más sensata.

CONTENIDO DEL PRESENTE LIBRO

En un primer volumen aparecido en inglés (*On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*), publicado en marzo de 2004 por la editorial alemana Olms, en su serie *Philosophische Texte und Studien* (parte del cual es hoy reproducido en este libro en español), y reseñado por Ernst Steinkellner en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Band XLVIII 2004, 224-225, estudiamos en especial los *Vedas*, las *Upanishads* y el sistema *Sāṃkhya* dentro de la perspectiva de las cuatro tesis anteriormente señalada, y expresamos que estábamos continuando nuestras investigaciones sobre otros sistemas filosóficos de la India. Previamente a esta publicación en inglés apareció un folleto en español titulado *Sobre el mito de la oposición entre* filosofía *occidental y* pensamiento *de la India* (concerniendo sólo al sistema Sāṃkhya y Occidente), en Buenos Aires, editado por la *Fundación Instituto de Estudios Budistas FIEB*, en 2003. Otro libro nuestro dentro de esta misma perspectiva comparativista fue asimismo publicado en español en 2006 por la Editorial Kairós de Barcelona: *La Filosofía Yoga. Un camino místico universal*, dedicado al sistema indio de Filosofía denominado Yoga y al Misticismo Cristiano. Finalmente, señalemos que publicaremos pronto un libro con cinco ensayos sobre temas de filosofía india, en su mayoría, de naturaleza lógica dentro de la misma perspectiva comparativista.

Hoy presentamos en este libro, además de las partes relativas a los *Vedas*, las *Upanishads* y el sistema *Sāṃkhya*, cinco nuevos estudios sobre autores del sistema *Vedānta*, siempre dentro de la misma perspecti-

va comparativista propuesta. Continuaremos en el futuro el estudio de otros sistemas del pensamiento filosófico indio, tales como el Nyāya, el Vaiśeṣika y la Mīmāṃsā, asimismo de los temas relativos al lenguaje y en especial al autor Bhartrihari, y, finalmente, de los sistemas filosóficos heterodoxos del Budismo y del Jainismo, siguiendo el mismo método utilizado en este libro con relación a los *Vedas*, las *Upanishads*, el sistema filosófico Vedānta y el Sāṃkhya.

Impresionantes puntos de contacto entre el pensamiento de la India y el de Occidente se encuentran por todas partes. Cuando ya hayan sido publicados, los resultados completos de esta investigación corroborarán los argumentos ya desarrollados en el libro en inglés y los que ahora se desarrollaron en este libro en español en forma más amplia y exhaustiva.

Iniciamos el presente libro, Parte I, aunque parezca paradójico, con un estudio de la opinión de Hegel acerca de la existencia de la Filosofía en la India. A esta parte la hemos titulado *El origen del mito. Lo que la Filosofía de la India le debe a Hegel*. Hegel negaba tal existencia. La razón de la inclusión de este estudio en la presente obra se debe al hecho de que, como ya lo hemos dicho, muchos occidentales opinan que en la India no hubo *Filosofía*. Su opinión contraria a la existencia de la Filosofía en la India es generalmente una repetición de la opinión de Hegel acerca de esa cuestión. Por eso nos ha parecido conveniente iniciar esta obra con un estudio referente a Hegel para mostrar que la opinión de Hegel carece de toda validez, pues, entre otras razones, muy poco era lo que él mismo sabía acerca del pensamiento de la India.

Consideramos que, una vez eliminado el fundamento sobre el cual se basa por lo general la opinión de que la India no conoció la Filosofía, el lector que adhiera a esa opinión estará más libre y, por tal razón, más capacitado para formarse una idea personal acerca de la indicada cuestión, tomando en cuenta la información que proporcionamos en la Parte II de esta obra, referente a la Filosofía de la India en el ámbito de la "Ortodoxia": *Vedismo*, *Brahmanismo* e *Hinduismo*. Utilizamos el término *Hinduismo* en la exposición de este libro para designar la gran corriente de pensamiento involucrada en el *Vedismo*, *Brahmanismo* e *Hinduismo propiamente dicho*.

En la Parte II: *Del Veda al Vedānta. El Sāṃkhya* exponemos en sus ocho capítulos el pensamiento filosófico que se desarrolló en la India desde la aparición del *Rig Veda* (1500 antes de Cristo) hasta *circa* 1200 después de Cristo, limitándonos en este libro a los autores, textos y temas

que consideramos más importantes y a sus aspectos más interesantes. El objetivo es terminar con un mito: «*la filosofía es un quehacer occidental*», y el material elegido para demostrar la existencia de pensamiento filosófico en India proviene exclusivamente del *Vedismo*, del *Brahmanismo* (las *Upanishads*), y de algunos autores del sistema *Vedānta* y del sistema *Sāṃkhya*. Dejamos para posteriores obras, como ya hemos dicho, los restantes sistemas filosóficos ortodoxos hindúes, y el Budismo, que, por la riqueza y originalidad de su pensamiento filosófico, merece un tratamiento aparte.

En las secciones que se encuentran en los capítulos de esta Parte II y que llamamos *Observación sobre el tema anterior* señalamos algunas doctrinas occidentales que presentan similitudes con las teorías filosóficas indias que tratamos. En estas *Observaciones sobre el tema anterior* no hacemos, por razones obvias, una exposición en una forma *exhaustiva*, de las doctrinas a que ellas se refieren, y la extensión de cada una de ellas varía en razón de muchos factores, como por ejemplo el interés que nos parece presenta el tema tratado. Hemos adoptado para la exposición de las doctrinas occidentales el mismo criterio que siempre seguimos con las indias: presentar los textos originales en que ellas están expuestas, acompañados de una traducción literal nuestra, que sólo pretende facilitarle al lector el acceso a las ideas expuestas.

Además al final de cada capítulo de esta Parte II damos una *Bibliografía* de obras especializadas referentes a los temas de Filosofía de la India (Vedismo, Brahmanismo, *Upanishads*, Vedānta: Bādarāyaṇa, Gauḍapāda, Shaṅkara, Rāmānuja, Madhva, el sistema Sāṃkhya) tratados en cada uno de ellos, la cual ha de permitir que el lector, si así lo desea, tenga a su disposición medios para una mayor información. Esta bibliografía está dividida en dos o tres partes, según su caso, que contienen: la primera, *traducciones* en orden cronológico, la segunda, *estudios*, y la tercera, *doxografía*, estas dos últimas en orden alfabético. Dado el carácter de esta obra y el público a que está dirigida, que pertenece más al ámbito de la Filosofía que al de la Indología, no hemos querido recargarla con la inclusión en las bibliografías de las numerosas ediciones de los textos sánscritos originales. De todos modos, de cada texto sánscrito que hemos citado en este libro hemos dado siempre los datos completos de las ediciones utilizadas.

La Parte III contiene una *Bibliografía:* 1. de las *Obras Citadas* en alguna parte del libro con sus referencias completas, y 2. de *Obras de ca-*

rácter general sobre Filosofía de la India, que complementan las *Bibliografías* de cada capítulo de la Parte II.

Reservamos también para otro volumen complementario de esta obra una *Selección de textos filosóficos originales* que contendrá la traducción de textos representativos del pensamiento filosófico hinduista y budista de la India. La finalidad de esta selección será presentar testimonios que permitan ver la calidad y valor del pensamiento filosófico que surgió en la India. De todos modos señalemos también que en los capítulos de la Parte II de este libro, dedicados a un importante sector de la filosofía del Hinduismo, hemos incluido muchas veces textos originales acompañados de nuestra traducción.

Hemos hecho en este libro frecuentes referencias a algunas importantes enciclopedias modernas de filosofía *solamente* con el fin de señalar la presencia en ellas de muchas nociones filosóficas occidentales que, de hecho, fueron también corrientes en los sistemas filosóficos de la India.

BREVE ESQUEMA DE LA HISTORIA DE LA INDIA

Damos a continuación un breve esquema de la historia de la India con el fin de que el lector pueda ubicar cronológicamente las diversas etapas del desarrollo del pensamiento de la India en relación con el pensamiento occidental.

Alrededor del año 1500 antes de Cristo tribus indo-europeas invadieron la India y se inicia la historia de la cultura de la India. Por la misma época otras tribus indo-europeas invadían diversas zonas de Europa, como las regiones que después recibirían los nombres de Grecia, Italia, España, Francia, Alemania, Rusia, países escandinavos. Todas estas tribus estaban íntimamente relacionadas entre sí: si bien no se puede afirmar que sus miembros pertenecían a la misma raza, con todo es innegable que los idiomas que utilizaban constituían una sola familia lingüística y sus culturas en todas sus manifestaciones ostentaban numerosas y notables similitudes. Sobre los indo-europeos, véase J.P. Mallory, *In Search of the Indo-europeans*.

La primera época de esta historia es la *Época Védica*, que abarca desde alrededor del año 1500 antes de Cristo hasta alrededor del año 800 antes de Cristo. En esta época predomina la forma de religión y de pensamiento que recibe el nombre de *Vedismo*.

La segunda época en la historia de la India va desde alrededor del año 800 antes de Cristo hasta alrededor del año 500 antes de Cristo. Se le designa con el término de *Época Brahmánica*, en la cual la forma predominante de la religión y del pensamiento es el *Brahmanismo*, que presenta una evolución de la religión y pensamiento védicos del primer período.

La tercera etapa en la historia de la India es la *Época Hinduista* que abarca desde *circa* el año 500 antes de Cristo hasta nuestros días. En esta época el *Hinduismo* florece en la India, conjuntamente con el *Budismo* y el *Islamismo*, a que nos referiremos a continuación. El Hinduismo es a su vez producto de la evolución del Brahmanismo.

Se puede decir que la religión, el pensamiento, el idioma que los indoeuropeos trajeron a la India perduran hasta nuestros días transformados por una evolución de tres mil años.

De acuerdo con la tradición antigua más aceptada, el que sería llamado Buda ("El que despertó a la Verdad", "El Iluminado"), nació en el año 566 antes de Cristo y su muerte se produjo en el año 486 antes de Cristo. [Cf. F. Tola y C. Dragonetti, "Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda".] Buda crea el Budismo que en determinada época se convierte en la religión más importante de la India, para desaparecer después de la India casi por completo, subsistiendo en el resto de Asia (China, Korea, Japón, Tibet, Sri Lanka, Sudeste Asiático). El Budismo se presenta bajo dos formas principales: el Budismo del Sur (o Hīnayāna) que se da hoy día en Sri Lanka y en el Sudeste Asiático, y el Budismo del Norte (o Mahāyāna) que se da en China, etcétera. El Budismo Mahāyāna surgió alrededor del inicio de la Era Cristiana y coexistió desde entonces con la otra forma de Budismo. El Budismo, al igual que el Hinduismo, desarrolló al lado de su pensamiento religioso un pensamiento filosófico original, variado y profundo.

Del 327 al 324 antes de Cristo tiene lugar la invasión y conquista de la región Este de la India por Alejandro de Macedonia, que no dejó en ella rastros culturales de importancia.

En el año 305 antes de Cristo, o sea 18 años después de la muerte de Alejandro (ocurrida en el 323 antes de Cristo), se crea el poderoso Imperio Maurya, uno de cuyos más eximios representantes es Ashoka (273-232 antes de Cristo).

El Imperio Kushana, que dura de *circa* 28 antes de Cristo hasta 225 después de Cristo, domina parte del Norte de la India.

Entre las dinastías o gobernantes más o menos poderosos e ilustres que reinaron sobre partes más o menos extensas de la India hay que mencionar a los Gupta, que perduraron desde *circa* 320 a *circa* 528 después de Cristo, que dominaron gran parte de la India y que marcaron un gran florecimiento de la Cultura India.

De *circa* 606 a *circa* 647 después de Cristo, Harsha reinó con gran poder sobre el Norte de la India. En su época, el gran peregrino chino Hsüantsang (602-664 después de Cristo) visitó la India y estudió en la Universidad de Nālandā Filosofía Budista y Sánscrito. Fue uno de los más notables intelectuales del Budismo.

En 1206 después de Cristo turcos y afganos invaden la India. Son de religión musulmana. Crean el Sultanato de Delhi que dura desde esa fecha hasta 1526 después de Cristo. A partir de entonces la religión musulmana coexistió en la India con el Hinduismo.

En 1526 otra invasión musulmana, esta vez de Mongoles, pone fin al Sultanato de Delhi y crea el Imperio Mogol que dura hasta 1857 después de Cristo, fecha en que los ingleses le ponen fin.

Los ingleses llegan a la India como simples comerciantes a principios del siglo XVII. Hábilmente y gradualmente consolidan primero su influencia y luego su poder, convirtiéndose en 1858 en los amos de la India, después de aplastar la sangrienta rebelión de las tropas nativas al servicio de los ingleses.

En 1947 el dominio inglés termina en la India, surgiendo la República de la India.[3]

3. Sobre la Historia de la India, véase R.C. Majumdar (editor general) y otros, *The History and Culture of the Indian People*, en 11 volúmenes; E.J. Rapson (editor general) y otros, *The Cambridge History of India*, en 6 volúmenes; H.H. Dodwell (editor general) y otros, *The Cambridge Shorter History of India*; Vincent A. Smith, *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*; Vincent A. Smith, *The Oxford History of India from the Earliest Times to the End of 1911*; Romila Thapar (vol. I) y Percival Spear (vol. II), *A History of India*; Tara Chand, *Historia del Pueblo Indio*; Pierre Meile, *Historia de la India*; Waldemar Hansen, *The Peacock Throne. The Drama of Mogul India*; Sir Penderel Moon, *The British Conquest and Dominion of India*.

PARTE I

EL ORIGEN DEL MITO

1. LO QUE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA LE DEBE A HEGEL

Opinión de filósofos occidentales con respecto a la Filosofía de la India

Muchos estudiosos de filosofía piensan y expresan que en la India no hubo filosofía, que la filosofía nació en Grecia y sólo en Europa existió. Esta opinión no deriva en la mayoría de los casos de un estudio serio y objetivo del problema de si existió filosofía en la India, pues este estudio requiere inexorablemente, ante todo y sobre todo, el conocimiento del pensamiento de la India, y los que adhieren a esa opinión carecen en su mayoría de ese conocimiento.

Pero esa opinión tiene un fundamento: la opinión de Hegel. Hegel a comienzos del siglo XIX proclamó que la filosofía sólo podía nacer en Grecia y que efectivamente ahí nació, y que no podía existir en la India y que por eso ahí no nació. Después de él, su opinión fue seguida y transmitida por profesores, manuales, historias y enciclopedias de filosofía.[1]

Opinión positiva de Hegel con respecto a la Filosofía de la India

En algunos pasajes de su obra *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* Hegel se expresa en forma que parecería indicar su aceptación de la existencia de una filosofía india e incluso su valoración positiva de ésta.

1. Sobre el tema general de la relación de Hegel con la India y en especial de Hegel con la Filosofía de la India, véanse: Wilhelm Halbfass, «Hegel on the Philosophy of the Hindus», págs.107-122; Helmuth von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, Primera Parte, capítulo 5; Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Primera Parte, capítulo VI; Michel Hulin, *Hegel et l'Orient*, y Roger-Pol Droit, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, en especial págs. 185-197.

Tenemos así, por ejemplo:

1. En el curso de 1825/26, pág. 375, edición de Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993 (M en lo sucesivo) = volumen I, pág. 149, edición de Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986 (S en lo sucesivo):

> *Die indische Philosophie steht also so innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie im Mittelalter innerhalb der christlichen Dogmatik [...] Erst vor kurzem haben wir bestimmte Kenntnis von der indischen Philosophie erhalten; im ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen; in neuerer Zeit hat man aber eigene philosophische Werke der Inder kennengelernt; besonders hat uns Colebrooke, Präsident der Asiatischen Gesellschaft in London, in [den] ›Transactions of the Asiatic Society I‹ aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgeteilt, und das ist das eigentlich erste, was wird über indische Philosophie haben.*
>
> «La filosofía india se ubica así dentro de la religión, como la filosofía escolástica en la Edad Media dentro de la dogmática cristiana [...] Sólo recientemente hemos obtenido un conocimiento preciso de la filosofía india; por lo general con ese término se entendía las representaciones religiosas, pero muy recientemente se ha tomado conocimiento de obras filosóficas específicas [*eigene philosophische Werke*, lectura de M] ["obras realmente filosóficas": *wirklich philosophische Werke*, lectura de S] de los indios. Especialmente Colebrooke, Presidente de la Sociedad Asiática en Londres, en *Transactions of the Asiatic Society I* nos ha transmitido extractos de dos obras filosóficas indias; y esto es propiamente lo primero que tenemos acerca de la filosofía india».

En el ensayo de Hegel «Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita Episode des Mahabharata von Wilhem von Humboldt, Erster Artikel», en *Berliner Schriften 1818-1831*, pág. 143 S (Volumen 11 de *G.W.F. Hegel Werke*), se expresa una idea similar.

2. En el curso de 1827/28, pág.103 (de la traducción francesa de J. Gibelin, que ha sido realizada a partir de la edición de J. Hoffmeister, Leipzig, 1940 y 1944):

Il est bon de remarquer en général tout de suite que nous trouvons aussi chez les hindous des philosophies abstraites et une logique très formelle développée.

«Hay que observar enseguida en forma general que nosotros encontramos también entre los hindús filosofías abstractas y una lógica formal desarrollada».

3. En el curso de 1829/30, págs. 346-347 M:

Die orientalische Philosophie begegnet uns also zuerst. Wir können sie als den ersten Teil, also als wirkliche Philosophie ansehen, können sie aber auch als vorausgeschickt, als Voraussetzung der Philosophie ansehen, und machen den Anfang erst mit der griechischen Philosophie. Der andere Teil ist dann die germanische Philosophie ... Bei der Ausbildung der orientalischen Welt finden wie wohl auch Denken und Philosophieren, ja das tiefste Philosophieren. Wir finden das Denken in seiner äussersten Abstraktion sich bewegen und seine Figuren ziehen.

«La filosofía oriental, por consiguiente, nos sale al encuentro en primer lugar. Podemos considerarla como la primera parte [de la historia de la filosofía] y por lo tanto como filosofía verdadera, pero podemos también considerarla como anticipación (*als vorausgeschickt*), como presupuesto (*Voraussetzung*) de la filosofía, y empezar [esa historia] primero con la filosofía griega. La otra parte es enseguida la filosofía germana. [...] En el desarrollo del mundo oriental encontramos ciertamente también pensar y filosofar, incluso el más profundo filosofar. Encontramos que el pensar se mueve y traza sus figuras en su extrema abstracción".

La continuación de este texto se encuentra más adelante entre los textos citados de Hegel que niegan la posibilidad de una filosofía oriental (Texto 7).

4. En su citado ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, pág. 144 S, después de decir que «desde el más alto punto de vista indio, expresado también en la Bhagavad-Gita, Canto V, estrofa 5» (*auf dem höchsten indischen Standpunkte, wie dies auch im Bhagavad-Gita in der 5. Lekt., 5. sl., aus-*

gesprochen ist), el Sāṃkhya y el Yoga tienen ambos una sola meta, Hegel expresa que:

> *Andererseits kann erinnert werden, dass, sosehr in diesem letzten Ziel indische Religion und Philosophie übereinkommen, doch die Ausbildung dieses* einen *Zieles und wesentlich des Weges zu diesem Ziele, wie sie durch und für den Gedanken zustande gebracht worden, so zu dem Unterschied von der religiösen Gestalt gediehen ist, dass sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient. Vollends zeigt sich der Weg, den die Philosophie vorzeichnet, eigentümlich und würdig, wenn man ihn mit dem Wege vergleicht, welchen die indische Religion teils vorschreibt, teils, wenn sie selbst den höheren Schwung zu dem Joga-Sinne nimmt, noch gleisam vermengungsweise zulässt. So würde man der indischen Philosophie, welche Sankhja-Lehre ist, höchst unrecht tun, wenn man sich ein Urteil über sie und ihre Weise aus dem, was nach obigem in dem Bhagavad-Gita Sankhja-Lehre heisst und was über die gemeinen popular-religiösem Vorstellungen nicht hinausgeht, machen würde.*

> «Por otro lado puede ser recordado que por mucho que con relación a esta última meta la religión india [entiéndase el Yoga] y la filosofía [entiéndase el Sāṃkhya] concuerden, con todo la elaboración (*Ausbildung*) de esta *única* meta y esencialmente del camino que lleva a esa meta –como este [camino] ha sido constituido mediante y para el pensamiento– a tal punto ha tenido éxito que ella [= la elaboración] merece muy bien el nombre de filosofía. El camino que la filosofía traza se revela en forma completa peculiar (*eigentümlich*) y digno (*würdig*), cuando uno lo compara con el camino que la religión india, por un lado (*teils*), prescribe y, por otro lado, con todo, tolera, cuando ella misma toma el impulso más elevado hacia el sentido del Joga [= Yoga], en forma que confunde (*vermengunsweise*). Se haría una gran injusticia a aquella filosofía india que es la enseñanza del [sistema] Sankhja [= Sāṃkhya], si uno se formara un juicio sobre ella y su estilo a partir de lo que, según lo expresado anteriormente, se llama enseñanza del Sankhja [= Sāṃkhya] en la Bhagavad Gita, y que no va más allá de representaciones comunes y populares».

Resaltemos en los textos citados la equiparación de la filosofía india con la filosofía cristiana escolástica, que obliga, si se elimina la primera, a

eliminar también la segunda (Texto 1); las siguientes expresiones aplicadas al pensamiento de la India: "obras filosóficas específicas" u "obras realmente filosóficas" (según una u otra edición) (Texto 1), "lo primero que tenemos acerca de la filosofía de la India" (Texto 1), "filosofías abstractas" (Texto 2), "lógica formal desarrollada" (Texto 2) y el rechazo de la *Bhagavad Gītā* (episodio sincretista y devocional del poema épico *Mahābhārata*) como criterio para juzgar el valor del sistema Sāṃkhya (Texto 4).

Señalemos asimismo que el sistema Sāṃkhya puede ser considerado como una de las más importantes creaciones del racionalismo indio.

I.M. Bochenski, *Formale Logik*, pág. 481, afirmará al igual que Hegel que en la India se desarrolló una lógica formal. Cf. K. Bhattacharya, «A Note on Formalism in Indian Logic», en *Journal of Indian Philosophy* 29, 2001, págs. 17-23.

H.T. COLEBROOKE

Se puede pensar que esa actitud positiva de Hegel se debía a que había tomado conocimiento de las Partes I y II, referentes a los sistemas indios Sāṃkhya, Nyāya y Vaisheshika, del célebre ensayo de H.T. Colebrooke «On the Philosophy of the Hindus»,[2] que Hegel utiliza para sus lecciones a partir del curso de 1825/26.

Hegel cita varias veces en forma amplia a Colebrooke, por ejemplo en *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, págs. 375, 376, 377, 388, 392 M, y resume detalladamente el contenido de las Partes I y II de dicho ensayo, exaltando y elogiando la labor de su autor.

En su citado ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, pág. 143 S, Hegel dice respecto de la obra citada de Colebrooke que es:

> *Zu den schätzenswertesten Bereicherungen gehören, welche unsere Kenntnis auf diesem Felde erhalten konnte.*

2. Las Partes I y II del ensayo fueron leídas por Colebrooke en reuniones públicas de la *Royal Asiatic Society* el 21 de junio de 1823 y el 21 de febrero de 1824; las Partes III, IV y V fueron leídas, respectivamente, el 4 de marzo de 1826, el 7 de abril de 1827 y el 3 de febrero de 1827. El ensayo fue publicado en las *Transactions of the Royal Asiatic Society*, volúmenes I (Partes I y II) y II (Partes III-V), 1824 y 1829, respectivamente. Una nueva edición fue publicada como libro con el título de *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, London-Edinburgh: Williams and Norgate, Paris: B. Duprat, 1858, edición ésta utilizada por nosotros.

> «Uno de los más valiosos enriquecimientos que nuestro conocimiento en este campo haya podido recibir».

Hegel no conoció, o por lo menos no utilizó, las Partes III-V del citado ensayo de Colebrooke dedicado a los sistemas Mīmāṃsā, Vedānta, y a los sistemas "heréticos" (*heretical*) del Jainismo, Budismo, Materialistas, etcétera.

Las dos partes conocidas por Hegel tienen un total de sólo 44 páginas en la mencionada edición de 1858 de los *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus* de Colebrooke.

OPINIÓN NEGATIVA DE HEGEL CON RESPECTO A LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

Junto a los textos de Hegel que se expresan en forma positiva con respecto a la existencia y valor de una filosofía de la India, existen otros del mismo Hegel en que, al negar rotundamente la posibilidad de la filosofía en Oriente (término éste bajo el cual él engloba a la China y a la India), niega asimismo la filosofía de la India, afirmando que la filosofía se inicia en Grecia y que sólo en Grecia existió. Señalamos algunos de esos textos en forma extensa para que se vea cuáles son los requisitos y condiciones que, de acuerdo con Hegel, deben darse en un pueblo para que surja ahí la filosofía, y de qué tipo de razonamiento Hegel saca su conclusión de la inexistencia de filosofía en la India.

Por ejemplo en su *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*:

1. Curso de 1823/24, pág.190 M, cf. I, págs. 116-117 S:

> [...] *so findet es sich, dass da der Anfang der Geschichte der Philosophie ist, wo ein Volk eine konkrete Gestalt hat, dessen Prinzip das Bewusstsein der Freiheit ausmacht. Ein Volk das dieses Bewusstsein hat der Freiheit, ein solches Volk gründet sein Dasein auf dieses Prinzip; die Verfassung, das ganze Dasein gründet sich auf die Kategorie, unter welcher der Geist von sich selbst weiss.*
>
> *Wenn wir also sagen, zum Hervortreten der Philosophie gehört das Bewusstsein geistiger Freiheit, so erfordert sie ein Volk, dessen Existenz dies Prinzip zur Grundlage habe. Zur Freiheit des Geistes verlangten*

wir, dass sich der Geist von dem Natürlichen losgerissen habe, dass das Denken bei sich sei –also die Trennung des Geistes von seinem Versenktsein in den Stoff, in die Anschauung, in die Natürlichkeit des Wollens. Die Gestalt, die dieser Stufe der Trennung vorangeht, bestimmt sich aus dem Gesagten so, dass sie ein Standpunkt sei der Einheit des Geistes mit der Natur. Diese Einheit ist als erste, anfangende, keine wahrhafte; es irren also viele, wenn sie diese Einheit des Geistes mit der Natur für die vortrefflichste Weise des Bewusstsein annehmen; diese Stufe ist nicht durch den Geist selbst hervorgebracht; es ist das orientalische Leben, die orientalische Welt überhaupt, während die Gestalt des geistigen, freien Selbstbewusstseins die griechische ist.

«[...] así resulta que el comienzo de la historia de la filosofía se da ahí donde un pueblo tiene una forma concreta, cuyo principio [directivo] lo constituye la conciencia de la libertad. Un pueblo que tiene esta conciencia de la libertad, un pueblo tal funda su existencia sobre este principio; la Constitución [política], la existencia [de ese pueblo] en su integridad se funda sobre la categoría, bajo la cual el Espíritu sabe de sí mismo.

Así, si nosotros decimos que para la aparición de la filosofía se requiere la conciencia de la libertad espiritual, entonces ella exige un pueblo, cuya existencia tenga a ese principio como fundamento. Para la libertad del Espíritu exigíamos nosotros que el Espíritu se haya desprendido de lo natural, que el pensamiento sea en sí –en consecuencia: la separación del Espíritu de su hundimiento en la materia, en la intuición, en la condición natural (*Natürlichkeit*) propia de la voluntad. La forma, que antecede a esta etapa de la separación, se define por lo dicho anteriormente así: ella ha de ser el punto de apoyo de la unidad del Espíritu con la naturaleza. Esta unidad, en cuanto primera, inicial, no es ninguna verdadera [unidad]; se equivocan así muchos cuando ellos asumen a esta unidad del Espíritu con la Naturaleza como la forma más excelente de la conciencia; esta etapa no es producida por el Espíritu mismo; ella es la vida oriental, el mundo oriental en general, mientras que la forma de la espiritual y libre conciencia de sí es el [mundo] griego».

2. Curso de 1823/24, págs.195-196 M, cf. I, pág.122 S:

[...] daraus folgt, dass ich nur insofern frei bin, als ich die Freiheit anderer setze, und dass ich nur insofern frei bin, als ich durch andere als

frei anerkannt bin. Freiheit ist nur unter mehreren wirkliche, existierende Freiheit. Damit ist das Verhältnis von Freien zu Freien gesetzt –Gesetze der Sittlichkeit, vernünftige Rechte [...] Diesen Begriff der Freiheit finden wir zuerst im griechischen Volk austreten, und darum fängt hier die Philosophie an. Übrigens aber ist in Griechenland die reale Freiheit mit einer Einschränkung. Nämlich, wie wir wissen, finden sich in Griechenland Skaven. Das bürgerliche Leben selbst konnte nicht ohne Sklaven bestehen. Die Freiheit also ist noch beschränkt. Und dies gibt den Unterschied zwischen dem Orient, Griechenland und Germanien. Im Orient ist nur einer frei, einige in Griechenland, alle in der modernen Welt. In ihr ist der Mensch als Mensch frei.

«[...] de ahí se sigue que yo soy libre sólo en tanto yo establezco la libertad de los otros, y que yo soy libre sólo en tanto yo soy reconocido como libre por los otros. La libertad sólo entre muchos es libertad real, existente. Con esto se establece la relación de libres con libres –leyes de la moralidad, derechos racionales [...] Encontramos que este concepto de libertad surge por primera vez en el pueblo griego, y por lo tanto comienza allí la filosofía. Pero en realidad en Grecia la libertad verdadera se da con una limitación: como sabemos, hay esclavos en Grecia. La vida urbana [o burguesa] no podía mantenerse sin esclavos. La libertad por consiguiente está todavía limitada. Y esto hace la diferencia entre el Oriente, Grecia y Alemania. En el Oriente sólo uno es libre [el déspota, según I, pág.122 S], algunos en Grecia, todos en el mundo moderno. En él el hombre en cuanto hombre es libre».

3. Curso de 1825/26, pág. 266 M, cf. I, págs.119-120 S:

Dies ist der allgemeine Zusammenhang der politischen Freiheit mit dem Hervortreten der Freiheit des Gedankens; in der Geschichte tritt daher die Philosophie also nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden.

Die orientalische Welt fällt uns zuerst in der Geschichte auf. Da aber kann keine eigentliche Philosophie vorhanden sein. Denn um den Charakter dieser Welt kurz anzugeben, so geht der Geist wohl im Orient auf, aber das Verhältnis ist noch so, dass das Subjekt, die Individualität –ich für mich – nicht als Person ist, sondern nur untergeht, nur bestimmt ist als negativ, untergehend in dem Objektiven überhaupt. In dem

orientalischen Charakter ist das substantielle Verhältnis das Herrschende; die Substanz wird als übersinnlich vorgestellt, als Gedanke, oder auch wohl mehr sinnlich, und das Verhätnis des Individuellen, des Besonderen ist dann, dass dieses nur ein Negatives ist gegen das Substantielle, und das Höchste, wozu die Individualität kommen könnte, sei die ewige Seligkeit als ein Versenktsein in diese Substanz und ein Vergehen des Bewusstseins und so des Unterschieds zwischen Substanz und Individualität –Untergehen in der Substanz mithin Vernichtung. Sofern ist das Verhältnis geistlos, wo die Substanz das an und für sich Seiende ist; also das Höchste des Verhältnisses ist Bewusstlosigkeit.

«Ésta es la vinculación general de la libertad política con el surgimiento de la libertad del pensamiento; por consiguiente, en la historia se presenta la filosofía sólo ahí en donde y en tanto se establezcan Constituciones [políticas] libres.

El mundo oriental se nos presenta primero en la historia. Sin embargo en él no puede darse ninguna filosofía propiamente dicha, pues para describir brevemente el carácter de ese mundo, [debemos decir que] desde luego el Espíritu surge en el Oriente, pero la relación [del individuo con la sustancia] es todavía tal que el sujeto, la individualidad –yo para mí – no existe como persona, sino sólo desaparece, sólo es determinado como [algo] negativo, desapareciendo por lo general en lo objetivo. En el carácter oriental la relación sustancial es la predominante; la sustancia es representada como suprasensible, como idea, o también [en forma] más sensible, y la relación de lo individual, de lo particular [con la sustancia] consiste entonces en que éste [lo individual] sólo es algo negativo frente a lo sustancial, y lo más alto a lo que la individualidad podría llegar es la felicidad eterna [considerada] como un hundirse en esta sustancia y un desaparecer de la conciencia y así de toda diversidad entre sustancia e individualidad –desaparición en la sustancia, por consiguiente, aniquilamiento. La relación es carente de conciencia (*geistlos*) ahí donde la sustancia es lo existente en y para sí; en consecuencia, lo más alto de la relación es la carencia de conciencia».

4. Curso de 1825/26, pág. 268 M, cf. I, págs.120-121 S:

Als Folge ist anzusehen, dass hier kein philosophisches Erkennen stattfinden kann, denn dazu gehört das Wissen von der Substanz und dem

Allgemeinen, das gegenständlich ist und so bleibt, das, sofern ich es weiss und indem ich es denke, es in mir entwickle, es bestimme [*gegenständlich* I, p. 120 S] *für sich bleibt, so dass ich in der Substanz zugleich meine Bestimmung habe und darin affirmativ erhalten bin, so dass es nicht nur meine subjektiven Bestimmungen, Gedanken, mithin Meinungen sind, sondern dass ebenso als es meine Gedanken sind, es auch Gedanken des Objektiven, also Substantiellen –objective Gedanken sind.*

Das orientalische ist also im ganzen aus der Geschichte der Philosophie auszuschliessen.

«Debe observarse como consecuencia [de lo dicho] que ahí [en el Oriente] ningún conocimiento filosófico puede tener lugar, pues para ello se requiere el conocimiento de la sustancia y de lo universal, [universal] que es objetivo (*gegenständlich*), y que se mantiene así, que en cuanto yo lo conozco y en cuanto yo lo pienso, lo desarrollo en mí, lo determino, [objetivamente I, p. 120 S], se mantiene para sí, de modo que yo tengo en la sustancia al mismo tiempo mi propia determinación y ahí me mantengo afirmativamente; de modo que mis determinaciones subjetivas no sólo son meras ideas, por consiguiente opiniones, sino que, así como son mis ideas, también son ideas de lo objetivo, luego de lo sustancial –ideas objetivas.

Lo oriental debe, por consiguiente, en su totalidad ser excluido (*auszuschliessen*) de la Historia de la Filosofía». [El resaltado es nuestro.]

5. Curso de 1825/26, pág. 269 M, cf. I, págs. 121-122 S:

Die eigentliche Philosophie geht in Okzident erst hervor; da geht der Geist auf, geht in sich dort unter, vertieft sich in sich, setzt sich dort als frei, ist für sich; so ist es erst möglich, dass Philosophie existiert. Damit ist im Zusammenhang, dass im Okzident freie Verfassungen sind, denn es gehört dazu, dass Philosophie sei, dass das Subjekt ausharre in dem Substantiellen, dass es sich nicht herabwürdige, dass das Absolute gegeständlich sei, aber dass ich mich nicht nur als Knecht, als abhängig, der Vernichtung geweiht, dazu verhalte, um einzig mit dem Absoluten mich ganz aufzugeben, sondern die okzidentalische Seligkeit ist so bestimmt, dass darin das Subjekt als solches ausdauere und beharre im Substantiellen.

Im Okzident sind wir auf dem eigentlichen Boden der Philosophie [...]

«La filosofía propiamente dicha nace por primera vez en Occidente; ahí el Espíritu surge, penetra en sí mismo, se sumerge en sí mismo, se establece ahí como libre, es para sí; así es por primera vez posible que la filosofía exista. Con esto se relaciona el hecho de que en Occidente existan Constituciones libres, pues se requiere, para que la filosofía exista, que el sujeto persevere en lo sustancial, que él no se degrade a sí mismo, que el Absoluto sea objetivo, pero que yo no me conduzca sólo como esclavo, como dependiente, destinado al aniquilamiento, con miras a que yo, uno con lo Absoluto, me entregue por entero, siendo así que la felicidad occidental está determinada de tal modo que ahí el sujeto como tal perdure y persevere en lo sustancial.

En el Occidente estamos sobre el verdadero terreno de la filosofía [...]». [El resaltado es nuestro.]

6. Curso de 1827/28, pág. 309 M, cf. I, págs. 115-116 S:

Die erste Frage ist, wo wir mit der Geschichte der Philosophie anzufangen haben. Sie fängt da an, wo der Gedanke rein hervortritt, wo er allgemein ist und wo dieses Reine, dies Allgemeine das Wesentliche, Wahrhafte, Absolute ist, das Wesen von allem. Die Wissenschaft, wo wir den reinen, allgemeinen Gedanken zum Gegestand haben, ist die Logik. Gewöhnlich pflecht man zwar nur das subjektive Denken, den Gedanken in der Form des bewussten Denkens in der Logik zu betrachten; der Wert des Gedankens, glaubt man, liege auf der Seite des Subjekts. In der Philosophie aber hat man zwar auch den Gedanken zum Gegestand, aber nich bloss als etwas Subjektives, als eine innere Tätigkeit in uns, sondern den Gedanken in dem Sinn, dass er objektiv allgemein ist; also abstracter Gedanke und Allgemeines ist eins. Wollen wir wissen, wie etwas beschaffen, wie es in Wahrheit sei, so denken wir darüber nach, produzieren Gedanken darüber, erkennen das Wesen, erkennen etwas Allgemeines. Das Produzieren des Gedankens ist eben Erkennen des Wesens; es ist allgemeine denkende Betrachtung, die das Wesen zum Ziel hat. In der Philosophie nun gelten die Gedanken selbst als das Wesen. Also fängt die Philosophie erst da an, wo das Wesen der Dinge in der Form des reinen Gedankens zum Bewusstsein kommt; und dies ist in der griechischen Welt der Fall.

«La primera pregunta es dónde tenemos que empezar nosotros la Historia de la filosofía. Ella comienza ahí en donde la idea [*Gedanke*] surge pura, donde es universal y donde esta pureza, esta universalidad es lo esencial, lo verdadero, lo Absoluto, la esencia de todo. La ciencia en donde tenemos como objeto la idea [*Gedanke*] pura, universal, es la Lógica. Por lo general se acostumbra considerar en la Lógica sólo al pensamiento [*Denken*] subjetivo, la idea [*Gedanke*] en la forma del pensar [*Denken*] consciente; el valor de la idea [*Gedanke*] –se cree– se encuentra del lado del sujeto. Pero en la filosofía se tiene también ciertamente a la idea [*Gedanke*] como objeto y no sólo como algo meramente subjetivo, como una [mera] actividad interior en nosotros; sino que a la idea [*Gedanke*] [se le tiene también] en el sentido de que es algo objetivamente universal; por consiguiente, idea [*Gedanke*] abstracta y universal es lo mismo. Si nosotros queremos saber cómo algo está constituido, cómo es en verdad, entonces reflexionamos sobre eso, producimos ideas [*Gedanken*] al respecto, llegamos a conocer la esencia, llegamos a conocer algo universal. Producir la idea [*Gedanke*] es justamente conocimiento de la esencia; es una reflexión universal pensante, que tiene a la esencia como meta. En la filosofía las ideas [*Gedanken*] mismas valen como la esencia. Así **la filosofía comienza por primera vez en donde la esencia de las cosas llega a la conciencia bajo la forma de idea [*Gedanke*] pura; y éste es el caso en el mundo griego**». [El resaltado es nuestro.]

7. Curso de 1829/30, págs. 346-347 M:

Im Orientalischen haben wir ungeheure Gestaltungen von Staaten und Religionen, Wissenschaften und Kenntnissen ausgearbeitet vor uns. Aber in dem orientalischen Staat ist das Allgemeine, das gediegene Substantielle so sehr das Herrschende, Überwiegende, dass das freie Denken, die Subjektivität, die subjective Freiheit, die Freiheit des Individuums ein Züruckgesetztes ist. Im Orient steht die Substantialität auf der einen Seite, und auf der anderen Seite steht allerdings auch hier die Subjektivität, aber als ausgelassene Willkür des Einzelnen, des Despoten, der Wille des Individuums; aber diese Seite, die das Konkrete ausmacht, ist dann wesentlich in der Form der Äusserlichkeit, in der Form der Zufälligkeit, in der Akzidentalität gegen die Substanz.

«En lo oriental tenemos ante nosotros, elaboradas, formaciones enormes de Estados y religiones, ciencias y conocimientos. Pero en el Estado oriental es lo universal, lo sustancial verdadero, en tal forma lo dominante, lo prevaleciente, que el pensamiento [*Denken*] libre, la subjetividad, la libertad subjetiva, la libertad del individuo es algo relegado a un segundo lugar. En el Oriente la sustancialidad se encuentra de un lado y del otro lado se encuentra desde luego también aquí la subjetividad, pero como la desenfrenada arbitrariedad de un único [hombre], el déspota, la voluntad de un individuo; pero este lado, que constituye lo concreto, está esencialmente bajo la forma de la exterioridad, bajo la forma de la casualidad, en la accidentalidad frente a la sustancia».

8. Curso de 1829/30, págs. 347-348 M:

Die eigentliche Philosophie beginnt für uns in Griechenland. Da beginnt Mass und Klarheit –das sich selbst bestimmende Allgemeine, wodurch es eben zum Begriff wird. Dieser Begriff, der vereinigt sich nun mit dem Dasein, zeigen sich so als sich vereinigend mit dem Konkreten der geistigen und natürlichen Welt, als durch Begriffe begreifend. Die Welt in ihrem Dasein, die Gestaltungen der Welt sind da nicht blosser Schmuck für das Substantielle; es ist nicht bloss ein Akzidentelles an demselben, nicht bloss ein Fliehendes, noch auch weiter nichts als ein Nichtiges. Sondern dem Griechen ist wohl in seiner Welt; er fühlt sich einheimisch in derselben, und der Begriff ist einheimisch in der Gegenwart, der Begriff ist identisch mit ihr. Die griechische Philosophie ist eben deswegen plastisch, sie bildet sich zu einem Ganzen aus. Der Gedanke zieht sich nicht züruck von dem, was konkret ist. Hier haben wir den Gedanken als den Begriff. In dem freien griechischen Leben zeigt sich der Begriff als frei und denkt sich.

«**La filosofía propiamente dicha comienza para nosotros en Grecia.** [El resaltado es nuestro.] Ahí comienza la mesura y la claridad –lo universal que a sí mismo se determina, con lo cual justamente él se convierte en concepto. Este concepto que se une con la existencia, se muestra entonces como uniéndose con lo concreto del mundo espiritual y natural, como captando mediante conceptos. El mundo en su existencia, las formas del mundo no son ahí mero adorno para lo sustancial; no es algo meramente accidental en él ni algo fugaz ni tampoco nada que sea una

> nada. Por el contrario el griego está bien en su mundo; él se siente en él [= en ese mundo] en su casa, y el concepto está en su casa en la realidad inmediata [*Gegenwart*], el concepto es idéntico a ella. La filosofía griega es por esta razón plástica, se constituye a sí misma como un todo. El pensamiento [*Gedanke*] no se aleja de lo que es concreto. Aquí tenemos al pensamiento [*Gedanke*] como el concepto. En la libre vida griega el concepto se muestra como libre y se piensa a sí mismo».

Se puede decir que la idea de que la filosofía se inicia en Grecia, que no hay filosofía en Oriente, y que en consecuencia no hay filosofía india, expresada en forma contundente en sus citadas lecciones, es considerada como la opinión auténtica y definitiva de Hegel, la que perduró y la que hoy repiten profesores y alumnos de filosofía y aun las historias de la filosofía en Occidente.

FORMA DE PROCEDER DE HEGEL

Veamos de qué manera Hegel fundamenta su tesis negativa respecto de la existencia de la filosofía de la India.

En la *Einleitung* de sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, págs. 11-123 S, y en el *Anhang* III, págs. 465-519, Hegel desarrolla sus ideas acerca de las nociones de Filosofía y de Historia de la Filosofía.[3]

Por otro lado, Hegel establece los requisitos que debe cumplir y las condiciones que debe tener un pueblo para que en él pueda surgir la filosofía. Entre esos requisitos y condiciones tenemos: *conciencia de la libertad, conciencia de la libertad espiritual; que el Espíritu se separe de lo natural, que el pensamiento sea en sí; que el Espíritu se libere de la materia, de la intuición, de la condición natural de la voluntad* (Texto 1); *libertad política, libertad de pensamiento, Constituciones libres* (Texto 3); *conocimiento de la sustancia y de lo universal* (Texto 4); *que el Espíritu surja, penetre en sí mismo, se sumerja en sí mismo, se establezca como libre, sea para sí; existencia de Constituciones libres; que el sujeto persevere en lo sustancial, no se degrade a sí mismo, que no se conduzca como esclavo, como dependiente, destinado al aniquilamien-*

3. Cf. el artículo de O. Marquard sobre el concepto de filosofía de Hegel, «Von Kant bis zum Beginn des 20. Jh.», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, col. 718.

to, con miras a entregarse por entero a lo Absoluto; que el sujeto como tal perdure y persevere en lo sustancial (Texto 5); *que la idea surja pura y universal, que la pureza y la universalidad sean lo esencial, lo verdadero, lo Absoluto, la esencia de todo; que la esencia de las cosas llegue a la conciencia bajo la forma de pensamiento puro* (Texto 6); *que se den la mesura y la claridad, lo universal que a sí mismo se determina y se convierte en concepto, que se une con la existencia, con lo concreto del mundo espiritual y natural y capta mediante conceptos; que el mundo no sea concebido como un adorno de lo sustancial, como algo accidental, algo fugaz, como la nada; que se tenga al pensamiento como concepto; que el concepto se muestre libre y se piense a sí mismo; que el pensamiento no se aleje de lo que es concreto, que el concepto se muestre como libre y se piense* (Texto 8).

Finalmente, Hegel describe en grandes rasgos generalizadores el carácter, la manera de ser, la psicología del pueblo griego y de los pueblos orientales, y entre ellos específicamente el pueblo indio, y señala cómo eran y cómo se comportaban griegos e indios con relación a cada uno de esos requisitos y condiciones que él ha establecido.

Hegel concluye que la filosofía *sólo* pudo originarse en Grecia porque es en Grecia donde se dieron los requisitos y condiciones que la hacen posible, mientras que en la India, como esos requisitos y condiciones no se dieron, según él, no pudo haber filosofía.

No nos ocuparemos aquí ni de la noción de filosofía que tiene Hegel ni de los requisitos y condiciones que él establece para el surgimiento de la filosofía. Sólo haremos unas reflexiones acerca de lo que él dice de Grecia y de la India y de la idea que él tiene de Grecia y de la India.

OPINIÓN DE HEGEL ACERCA DE GRECIA

De acuerdo con Hegel, en Grecia se dan todos los requisitos y condiciones antes enumerados, necesarios para que surja la filosofía.

Debemos observar, primeramente, que todos esos requisitos y condiciones adolecen por lo general de una intrínseca oscuridad, ambigüedad y confusión; habría mucho que decir al respecto con el fin de aclararlos, fijar con precisión su sentido y determinar su aplicabilidad a Grecia. Señalemos aquí nuevamente, como un notable ejemplo de confusión, la última frase del Texto 2: «En el Oriente sólo uno es libre [el déspota, se-

gún I, p.122 S], algunos en Grecia, todos en el mundo moderno. En él el hombre en cuanto hombre es libre». ¡Todos los hombres eran libres para Hegel en la Europa de comienzos del siglo XIX! ¿Ingenuidad o incapacidad para ver la realidad?

Además el juicio de Hegel es generalizador, en cuanto de ciertos casos individuales se deduce una afirmación general excluyente. Grecia ha tenido una larga y compleja historia que va desde que los indo-europeos que serían los futuros griegos invadieron en el tercer milenio antes de Cristo las tierras que serían llamadas "Grecia" hasta varios siglos después de Cristo. En ese período Grecia estuvo dividida en una multiplicidad de ciudades-Estado como Atenas, Esparta, Corinto, Tebas, etcétera, a las cuales se agregaría Macedonia a mediados del siglo IV antes de Cristo. Todos estos Estados tuvieron variadas historias, diferentes formas de gobierno, diversas posiciones políticas e incluso culturas y valores divergentes. Si bien todas ellas constituyen lo que se llama *Grecia*, no es legítimo atribuir a todos los Estados que la constituían lo que podría ser propio de uno de ellos, en una determinada época, o a todos sus habitantes lo que caracterizaba a un grupo de ellos en un determinado lugar, en un determinado momento. *Grecia* es así un nombre que incluye en todo el curso de su historia elementos heterogéneos a todos los cuales no son aplicables las generalizaciones de Hegel.

Finalmente señalemos que Hegel está fascinado por Grecia en forma exagerada. Era una actitud común a su época, que por lo demás coexistía con una actitud igualmente exagerada de fascinación por la India en otros autores alemanes contemporáneos de Hegel. La fascinación por Grecia que Hegel sentía lo lleva a idealizar a Grecia. En el Texto 8 (curso de 1829/30, págs. 347-348) Hegel da expresión a esta idealización afirmando que en Grecia «empieza la mesura y la claridad» (*Da beginnt Mass und Klarheit*). Grecia es, pues, para Hegel la cuna y la patria de la razón, de la racionalidad.[4]

EL IRRACIONALISMO EN GRECIA

El conocimiento más amplio, más profundo, más objetivo que hoy tenemos de las múltiples manifestaciones de la cultura griega, la conciencia

4. Véase D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce* sobre la actitud de Hegel respecto de Grecia.

más fuerte de la complejidad de las comunidades humanas y de sus creaciones, el conocimiento bastante difundido hoy de la historia, arte, filosofía y literatura griegas, que ha apagado el entusiasmo juvenil de descubridores con que los alemanes tomaron contacto con los clásicos griegos a partir de mediados del siglo XVII (consúltese H. Trevelgyan, *Goethe and the Greeks*) –todos estos hechos y otros similares no permiten que a alguien se le pase desapercibido que en Grecia existieron incontables actitudes irracionales. Como dice P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, pág. 27, «la atmósfera de Grecia no era siempre tan límpida como se ha querido creer».[5]

Por otro lado, los griegos creían en sus Dioses, a pesar de que a muchos se les hace difícil admitirlo, porque ellos presentan un tipo de divinidad diferente del que se encuentra en otras religiones.[6] Y a pesar también de los elementos que pueden parecer chocantes que se encuentran en las tradiciones que corrían acerca de ellos –elementos que fueron criticados por pensadores de la antigüedad[7] y que los antiguos autores cristianos tuvieron buen cuidado en poner de relieve.[8] Y lo que hoy llamamos "Mitología Griega", que para nosotros es sólo un conjunto de

5. En las siguientes obras puede verse una corroboración de la afirmación de Schuhl: E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*; R. Flacelières, *Divins et oracles grecs*; G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*; M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*; E. Rohde, *Psyché*; F. Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*; R. Graves, *The Greek Myths*; R. Bloch, *Les prodiges dans l'Antiquité Classique*; el artículo «Magic (Greek and Roman)», págs. 269-289, en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de J. Hastings, vol. 8, y los excelentes artículos sobre «Astrologia», «Mantik», «Orakel», «Prodigium», en Pauly-G.Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft*, y en *Der kleine Pauly Lexicon der Antike* en cinco tomos; A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Introduction III, *La divination et la philosophie*, págs. 45-84; E. Suárez de la Torre, «Oráculos de Apolo en la Grecia Antigua» (Bibliografía), en *'Ilu, revista de ciencias de las religiones*, n.° 4, 1999, págs. 371-386; W. Burkert, «Tragedie grecque et rite sacrificiel», en *Sauvages origines*, págs. 11-69; Veit Rosenberger, *Griechische Orakel*; Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*; Jan Tremel, *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*. Es interesante observar que G. Leopardi, el gran poeta italiano, escribió en 1815 su célebre ensayo *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, donde él trata de muchos "errores" (supersticiones) corrientes en Grecia y Roma.

6. Véanse las obras de Walter Otto, *Theophania*, *Die Götter Griechenlands*, y *Der Dichter und die alten Götter*.

7. Cf. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*.

8. Como, por ejemplo, Clemente de Alejandría, *Le Protréptique*, capítulos II, III y IV, ed. C. Mondésert; Theodoret de Cyrrhus, *Thérapeutique des Maladies Helléniques*, Texte critique, Introduction, Traduction et Notes par Pierre Canivet; Atenágoras de Atenas, *Supplique au sujet des Chrétiens et sur la Résurrection des morts*, Introduction, Texte et Traduction par Bernard Pouderon.

hermosas o interesantes narraciones, a las que no les atribuimos valor religioso alguno, era para los griegos parte de sus creencias religiosas y en ellas depositaban su fe. Y en la Religión Griega y en la Mitología Griega abundan en forma evidente y preponderante componentes irracionales, hecho que es lo que ahora nos interesa señalar.

Es difícil creer que los pensadores griegos se hubiesen mantenido *totalmente* apartados de e incólumes frente a la irracionalidad, algunas de cuyas manifestaciones los citados libros nos revelan y que imbuían la conciencia de la sociedad de la cual ellos formaban parte. Basta pensar en la actitud de los pensadores griegos frente a la *mantiké* o *divinatio*.[9]

Si las épocas arcaica y clásica de Grecia no fueron inmunes a la irracionalidad, ésta en la época helenística se torna más manifiesta, no existiendo razón alguna para excluir a la época helenística cuando se quiere caracterizar a la cultura griega de la cual ella formó parte.[10]

En todos estos autores la fantasía, la credulidad, el misticismo, la valoración del ascetismo, la complacencia en los ritos y ceremonias, la exagerada valoración de los mismos, la coexistencia de elementos doctrinarios, filosóficos y religiosos, de diversa procedencia y de contradictoria naturaleza, el respeto por las "autoridades", etcétera, coexisten en abigarrada mezcla,[11] al igual de lo que ocurre en algunas manifesta-

9. Véase la información que nos proporcionan Cicerón en su *De Divinatione* I, 5 y 6, ed. Arthur Stanley Pease; Clemente de Alejandría, *Stromata* I, 21, ed. O. Stählin; y [Plutarco], *De placitis philosophorum* incluido en *Doxographi Graeci*, ed. H. Diels en vol. IX, The Loeb Classical Library, y en la edición de Les Belles Lettres, vol. XII, Segunda Parte; y las obras anteriormente citadas en la nota 5 de esta «Parte I» sobre dichos temas, especialmente A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Introduction III, *La divination et la philosophie*, págs. 45-84, donde el autor estudia la posición de los filósofos griegos frente a la adivinación.

10. Para comprobar tal cosa, basta leer las obras *Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta*, iterum recognovit Augustus Nauck; *Corpus Hermeticum*, tomos I-IV, texte établi par A.D. Nock, et traduit par A.J. Festugière; Proclus, *The Elements of Theology*, a revised text... by E.R. Dodds; Plotin, *Ennéades*, tomos I-VI, texte établi et traduit par Émile Bréhier; Numénius, *Fragments*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J.; Jamblique, *Les Mystères d'Égipte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J.; Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort; Philostratus, *The Life of Apollonius of Tyana*; Apulée, *Opuscules philosophiques et Fragments*, texte établi, traduit et commenté par J. Beaujeu; Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*; Apulée, *Apologie. Florides*, texte établi et traduit par P. Vallete; *Oracles Chaldaïques*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J.; Synesii Cyrenensis *Opuscula*, especialmente el tratado *De Insomniis*.

11. Sobre los elementos irracionales en la época helenística puede verse también las siguientes obras que confirman el testimonio de los textos antes enumerados: R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien-religionen;* F. Cumont, *Astrology and Religion*; F. Cumont, *Les Religions*

ciones del pensamiento en la India, que los occidentales se complacen en destacar.

Las observaciones que anteceden muestran que la Cultura Griega tenía con relación a la irracionalidad muchos puntos de contacto con la Cultura de la India.

OTROS PUNTOS DE CONTACTO ENTRE LA CULTURA GRIEGA Y LAS OTRAS CULTURAS

Existen muchos otros puntos de contacto de la Cultura Griega con otras culturas antiguas, ajenos a la filosofía y a la religión, y de carácter negativo.

Mencionemos, por ejemplo, la crueldad, violencia e inhumanidad ejercida por los griegos sobre los prisioneros de guerra, tal como se describe en los dos libros de Pierre Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origines à la conquête romaine* y *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*. Los aspectos siniestros de este trato de los prisioneros de guerra en la Antigua Grecia son los mismos que se encuentran entre los Asirios, los Romanos, los Hunos y los Mogoles.

Podría encontrarse otro punto de contacto entre la Cultura Griega y otras culturas en la institución de la esclavitud, lacra de la humanidad, que se dio tanto en Grecia como en otras culturas, orientales (incluida la India) y occidentales.[12]

Por otro lado, cualquier historia de Grecia, antigua o moderna,[13] da información sobre la violencia, inspirada en ambiciones, codicia, vo-

Orientales dans le Paganisme Romain; F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*; A.J.F. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vols. I-IV; Peter Green, *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*, capítulo 33: «Foreign and Mystery Cults, Oracles, Astrology, Magic».

12. Véanse G. Glotz, *La cité grecque*, y los artículos por varios autores en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, págs. 595-631 bajo el título «*Slavery*»; E. Werner y J. Heinrichs (ed.), *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*; H. Wallon, *Historie de l'esclavage dans l'antiquité*; artículo de E. Flaig: «Sklaverei», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, col. 976-985; Marguerite Garrido-Hory (ed.), *Routes et marchés d'esclaves. 26e colloque du GIREA*; Peter Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*; Joseph Vogt, *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum*.

13. Por ejemplo, J.B. Bury, *History of Greece*, en sus multiples ediciones, y K.J. Beloch, *Griechische Geschichte*, 4 volúmenes.

luntad de dominio, que prevalecía en el mundo helénico: guerras entre ciudades, cruentos conflictos políticos en el seno de las mismas, regímenes tiránicos, oligárquicos, explotación de las clases pobres y desvalidas por parte de las clases poderosas y ricas –males que han azotado a la humanidad en todos los tiempos, en todas las regiones, y que nos parecen hoy una manifestación de las poderosas fuerzas irracionales que han venido dominando a la humanidad desde muchos siglos atrás.

El arte nos proporciona otro ejemplo de coincidencia entre la Cultura Griega y las otras culturas. La idea del mundo griego caracterizado por la claridad (*Klarheit*), como quería Hegel (cf. Texto 8 antes citado), o del arte griego tal como fue concebido por J.J. Winckelmann (1717-1768), luminoso, ideal, abstracto, tiene su origen, en parte por lo menos, en los deterioros causados por el transcurso del tiempo y por las lluvias en la estatuaria griega que ha llegado hasta nosotros. La blancura de las estatuas griegas, que admiramos en los museos, se debe a que, por obra de las indicadas causas del transcurso del tiempo y de las inclemencias de la naturaleza, los rutilantes y vistosos colores que recubrían estas estatuas desaparecieron de ellas.

P.M. Schuhl en el primer capítulo, pág. 1, de su bien documentado libro, *Platon el l'art de son temps*, se refiere a este tema:

> «Es primeramente un pasaje de la República [IV, 420 c-d] el que nos pone en presencia de la estatuaria griega bajo un aspecto lo más desconcertante para los modernos, habituados a las blancas figuras de nuestros museos: la policromía».

Platón en ese pasaje de su obra se refiere a los colores que se aplicaban a las diferentes partes del cuerpo representado por las estatuas. A continuación, Schuhl menciona a las estatuas de las *Korés* de la Acrópolis de Atenas, que fueron descubiertas en 1885:

> «con sus labios y cabellos rojos, sus vestidos adornados con bordados rojos y azules [...] un rasgo negro marcaba el arco de las cejas, indicaba las pestañas en el borde de los párpados; el iris era rojo, la pupila negra».

Cf. pág. 2, nota 3. Schuhl señala también otros restos de policromía de las estatuas griegas en pág. 2, nota 3 (al final): efebo rubio de la Acrópolis (N.° 698) y el jinete Rampin del Museo del Louvre; en pág. 3

nota 2: un relieve de Eleusis, sarcófagos de Sidon. Y en pág. 3, notas 1 y 2, Schuhl se refiere a técnicas utilizadas para la aplicación de colores en las estatuas, incluso en las partes del cuerpo no cubiertas por vestimenta.

La policromía fue una característica tanto de las "blancas" estatuas griegas, que hoy admiramos como productos refinados y abstractos de una liberada racionalidad, como de las esculturas que la India nos presenta aún hoy en el famoso templo de Madurai, en el Sur de la India, por ejemplo.

Las anteriores observaciones no significan, desde luego, que desconozcamos la grandeza de la Cultura Griega y que no admiremos profundamente sus magníficos logros en múltiples campos de la labor intelectual y artística.

OPINIÓN DE HEGEL ACERCA DE LA INDIA

De acuerdo con Hegel, los requisitos y condiciones necesarios para que surja en un pueblo la filosofía, y que según él se dan en Grecia, no se dieron en la India, y por consiguiente ahí no surgió la filosofía.

Ya nos hemos referido a la poca claridad y precisión de que adolecen esos requisitos y condiciones.

Además, como en el caso de Grecia, Hegel emite una serie de generalizaciones sobre la India, que ya de por sí (como toda generalización) son riesgosas y no pueden servir de fundamento a un razonamiento correcto. La historia del pensamiento de la India abarca un largo período, desde alrededor del año 1500 antes de Cristo, cuando los indo-europeos invadieron la India, hasta nuestros días. En esos cerca de tres mil quinientos años el pensamiento indio experimentó una intensa evolución dando origen a doctrinas de las más diversas tendencias.

Indicaremos a continuación los principales textos y/o escuelas de pensamiento filosófico de la India, señalando algunas doctrinas que en ellos figuran o que ellas sostienen. Muchas de estas doctrinas son comunes a varias escuelas y aparecen en un período que va desde el 1500 antes de Cristo hasta los primeros siglos de nuestra era:

1. Los *Vedas* (lo Uno como origen de todo, *Rig Veda* X, 129; el Orden Cósmico).

2. Las *Upanishads* (posición sustancialista, la noción de *Brahman* = lo Absoluto, abstracto, trascendente, heterogéneo).

3. Los Maestros del Error (materialistas, amoralistas, atomistas, escépticos, deterministas).

4. El Jainismo (*anekāntavāda* o teoría de la no-unilateralidad o multi-lateralidad o posibilidad de varias afirmaciones posibles –todas válidas– aunque contradictorias entre sí).

5. El Budismo (posición fenomenista, contingencia universal, negación de la sustancia, de Dios, del alma, inexistencia de comienzo, de causa primera), cuyas principales escuelas (o sistemas enumerados abajo de 6. a 9.) son:

6. la Escuela Abhidharmika ("Hīnayāna") (teoría de los *dharmas* o factores o elementos de lo existente, clasificación de los mismos, sus características entre las cuales son de señalar la instantaneidad y la condicionalidad, la causalidad);

7. la Escuela de Nāgārjuna (Mahāyāna) (teoría de la contingencia universal llevada a sus últimas consecuencias, deconstruccionismo extremo);

8. la Escuela Yogācāra (Mahāyāna) (posición idealista: sólo la mente existe, todo es creación mental, teoría de la mente, las impresiones subliminales, el inconsciente, la peculiar concepción del objeto del conocimiento), y

9. la Escuela lógico-epistemológica (estudio de los *pramāṇas* o medios del correcto conocimiento, de las falacias del razonamiento).

10. El Materialismo (existencia sólo de la materia, negación de la validez de los medios de conocimiento, rechazo de toda tradición religiosa).

11. El Brahmanismo e Hinduismo (posición sustancialista), cuyas principales escuelas (o sistemas enumerados abajo de 12. a 21.) son:

12. la Escuela Mīmāṃsā (teoría de la hermenéutica, eternidad del mundo, supremacía del *Veda* = *Logos*);

13. la Escuela Vedānta (aceptación de un Principio Supremo [*Brahman*: Absoluto abstracto o personalizado]), dividida en escuelas, de las cuales sólo señalamos tres:

14. Escuela No-dualista, cuyo principal representante es Shaṅkara (sólo *Brahman*, principio abstracto, existe; el mundo es irreal; el Īshvara, Dios personal, es una creación ilusoria superimpuesta sobre *Brahman*; el alma individual [*ātman*] es idéntica a *Brahman*);

15. Escuela No-dualista calificada, cuyo principal representante es Rāmānuja (Dios personal; el mundo es real; las almas son partes, modos, cuerpos de Dios, y diferentes de Él), y

16. Escuela Dualista, cuyo principal representante es Madhva (Dios personal; el mundo es real; infranqueables diferencias entre Dios, los productos materiales y las almas; teoría de la predestinación).

17. La Escuela Sāṃkhya (sistema dualista [Materia-Espíritu], monismo materialista, evolucionismo, ateísmo).

18. La Escuela Yoga (metafísica similar a la del Sāṃkhya, aceptación [precaria] de Dios, básicamente técnica del trance yóguico o místico).

19. La Escuela Nyāya (Lógica; Epistemología).

20. La Escuela Vaisheshika (teoría de las categorías, atomismo).

21. La Filosofía del Lenguaje, que tiene como su principal representante a Bhartrihari (teoría del lenguaje, *sphoṭa*; relación que une al significante con lo significado; la frase concebida como la unidad semántica básica, como la verdadera portadora del sentido y del conocimiento; la palabra y los sonidos que la conforman, subordinados a la frase en cuyo sentido global y unitario se pierde y desaparece el sentido particular de cada una de las palabras que la constituyen; el significado de la frase, constituido por la revelación del *sphoṭa*, captado en un acto de conocimiento intuitivo (*pratibhā*); el conocimiento intuitivo (*pratibhā*) que puede tener como objeto no sólo el sentido de una frase, sino también el "sentido" de una acción, el "sentido" de una situación, etcétera, y que es propio de hombres y animales; las nociones filosóficas que surgen del análisis de la frase, que fundamentan a las categorías gramaticales y que abarcan un campo que sobrepasa los límites de la gramática).[14]

Ante un cuadro del pensamiento de la India de tal diversidad es muy difícil dar una definición del mismo que unifique esa diversidad o aplicarle una calificación válida para todo el conjunto.

14. Véanse para más detalles sobre los sistemas filosóficos de la India, las historias de la filosofía de H. von Glasenapp, P. Masson-Oursel, E. Frauwallner, S. Dasgupta, Chandradhar Sharma, M. Hiriyana, J. Sinha, etcétera; F. Tola, «Filosofía de la India I. Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo», en el volumen *Filosofías no occidentales* en la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. Miguel Cruz Hernández, págs. 97-135, y C. Dragonetti, «Filosofía de la India II. Budismo», *ibidem*, págs. 137-177; y C. Dragonetti and F. Tola, *On the Myth of the Opposition between Indian* Thought *and Western* Philosophy.

Finalmente, Hegel revela un conocimiento muy incompleto y superficial del pensamiento filosófico de la India, cuyos principales textos y/o escuelas acabamos de enumerar. A este tema nos referiremos a continuación.

ESCASO CONOCIMIENTO DE HEGEL SOBRE EL PENSAMIENTO DE LA INDIA

1. De los dos temas interesantes que hemos señalado anteriormente como propios de los *Vedas*: lo Uno como origen de todo y el Orden Cósmico, Hegel en el segundo artículo de su ensayo sobre la *Bhagavad-Gītā*, ya citado, págs.197-198, se refiere al Himno de la Creación (*Rig Veda* X, 129) citado por Colebrooke en *On the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus*, pág.17 (que forma parte de su *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, ya citado), y en el cual aparece la idea de lo Uno de lo cual proviene todo. Pero Hegel no llegó a comprender el sentido ni a captar la grandeza de este magnífico himno, compuesto de diez a quince siglos antes de Cristo. Véase una traducción de este himno en los textos citados en el capítulo I de la Parte II. Hegel no se refiere a la idea védica de un Orden Cósmico.

2. Hegel no menciona la traducción al latín de las *Upanishads* realizada por A.H. Anquetil Duperron (1731-1805) a partir de una traducción persa, y que fue publicada en 1801-1802 bajo el título *Oupnek' hat id est Secretum tegendum [...]* Esta traducción era la única que, en época de Hegel, proporcionaba un conocimiento amplio de esos importantes textos. Hegel cita sólo dos breves pasajes de dos *Upanishads* en el segundo artículo de su ensayo sobre la *Bhagavad-Gītā*. En la página 193 menciona «*el Oupnekat IX*», que es una *Upanishad* tardía y sectaria dedicada al Dios Shiva-Rudra, denominada *Atharvaśiras-Upaniṣad*. Si Hegel no conoció la traducción de Anquetil Duperron pudo enterarse de la existencia de esta *Upanishad* a través de la obra de Th. A. Rixner, *Versuch einer neuen Darstellung der uralten All-Eins-Lehre*, Nürnberg, 1808, que presenta la traducción al alemán de extractos del libro de Anquetil Duperron. En la página 197 del mismo ensayo se refiere Hegel a «la primera Upanischad del 4° Weda (= Atharva Veda)» siguiendo una cita de Colebrooke en *On the Vedas, or Sacred Writings of the Hindus*, págs. 56-57, ya mencionado. Este pasaje citado por Colebrooke y luego por He-

gel es de la *Muṇḍaka Upaniṣad* I, 8-9, que si bien no es tan moderna como la anterior tampoco se encuentra entre las *Upanishads* más antiguas, en las cuales se manifiesta el pensamiento upanishádico en su mayor originalidad y riqueza.

3. Hegel no trata de los *Maestros del Error*.

4. Hegel no se ocupa del *Jainismo*. Colebrooke da alguna información sobre el Jainismo en la Parte V de su ensayo.

5. Hegel no dice nada respecto de los grandes sistemas filosóficos del *Budismo*, uno de los movimientos intelectuales más importantes no sólo de la India sino de todo el mundo. Volveremos sobre el Budismo más adelante.

6. Tampoco dice nada sobre el *Materialismo*, al cual Colebrooke dedica dos páginas y media de la Parte V de su ensayo.

7. 8. y 9. Los sistemas "ortodoxos" del Brahmanismo o Hinduismo son seis como lo hemos indicado: Mīmāṃsā, Vedānta, Sāṃkhya, Yoga, Nyāya y Vaisheshika. De estos seis sistemas, Hegel en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, págs. 150-163 y págs. 163-170 S = págs. 377-395 M, hace una exposición detallada de tres de esos sistemas: *Sāṃkhya, Nyāya* y *Vaisheshika*. Es una exposición correcta, ya que ella se basa en el ensayo de Colebrooke *On the Philosophy of the Hindus*, Partes I y II, a lo cual ya nos referimos, y Colebrooke puede ser considerado el fundador de la filología sánscrita. Colebrooke poseía un profundo y vasto conocimiento de los textos indios y sus exposiciones se caracterizan por la confiabilidad de la información que proporciona y por su concisión y claridad.[15]

Con relación a los sistemas *Mīmāṃsā* y *Vedānta* la situación es diferente. Colebrooke se ocupa de ellos en las Partes III y IV de su ensayo, que Hegel no menciona y que probablemente no conoció. En la Parte I Colebrooke se refiere sólo en forma muy sucinta a esos sistemas.

10. Hegel conocía la existencia de la *Mīmāṃsā* por las referencias que a ella en la Parte I hace Colebrooke, pero no encontramos en su obra una exposición, breve o amplia, de ese sistema, sólo muy ligeras referencias siguiendo a Colebrooke.

11. La situación del *Vedānta* es más compleja. Al respecto hay que señalar los siguientes hechos. 1. Al igual que en el caso de la Mīmāṃsā,

15. Sobre Colebrooke, véase E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, págs. 26-36.

Hegel en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* menciona este sistema, apoyándose en las sucintas referencias que en la Parte I de su ensayo Colebrooke hace a ese sistema, pero no ofrece una exposición del mismo. 2. Como dijimos, Hegel no menciona las *Upanishads*, que se encuentran entre las obras más antiguas de la India y que constituyen el fundamento doctrinario del Vedānta. Las *Upanishads* habían sido traducidas del persa al latín por Anquetil-Duperron en 1801-1802. 3. Hegel tampoco menciona a Shaṅkara, el representante más importante de la rama No-dualista del Vedānta. Colebrooke en la Parte IV de su ensayo hace una detallada exposición del sistema de Shaṅkara. 4. Tampoco menciona a las otras escuelas del Vedānta. 5. Hegel conocía la *Bhagavad Gītā* principalmente por la traducción inglesa de Charles Wilkins (London, 1785) y la traducción latina de A.W. Schlegel (Bonn, 1823) y el artículo de Wilhelm von Humboldt sobre la *Bhagavad Gītā* (Berlin, 1827), al cual Hegel dedica su conocido ensayo sobre la *Bhagavad Gītā* anteriormente citado. La *Bhagavad Gītā* actualmente consta de unas setecientas estrofas. Con toda probabilidad a un pequeño núcleo central original de un número limitado de estrofas se le fueron agregando otras hasta que el poema adquirió su forma presente. Es una obra *sincretista* desde el punto de vista doctrinario. En ella se combinan elementos de muy distinto origen: nociones del Sāṃkhya, del Yoga, del Vedānta No-dualista, creencias politeístas y monoteístas, concepción de un Absoluto trascendente y heterogéneo, creencia en un Dios personal, inspiración devocional y pietista, etcétera. Es en realidad el único texto vinculado en parte con el Vedānta que Hegel manejó.

La *Bhagavad Gītā* no es un tratado filosófico, menos aún una obra técnica; es simplemente un episodio del gran poema épico indio, el *Mahābhārata*, destinado a la recitación popular y a la edificación del pueblo. Con razón Hegel en su ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, pág. 144 S, expresa acertadamente que la *Bhagavad Gītā*:

> *über die gemeinen populär-religiösen Vorstellungen nicht hinausgeht.*
>
> «No va más allá de las representaciones comunes popular-religiosas».

No se puede considerar que la información "común, popular-religiosa", que la *Bhagavad Gītā* da desde su peculiar perspectiva sincretista y devocional sobre temas propios del Vedānta, sea una información adecua-

da para proporcionar un conocimiento *técnico-filosófico* del sistema Vedānta. Lo mismo cabe decir de la información dada por los relatos de misioneros y viajeros a los que Hegel tenía acceso.

12. Con relación al sistema *Yoga* señalemos que Colebrooke no le dedica un estudio especial y sólo hace breves referencias a él en la Parte I. Hegel hace asimismo algunas referencias al Yoga, tanto en las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* como en su ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, pero muy poco es lo que Hegel sabe acerca de este sistema y, por tal razón, tiene al respecto equivocadas nociones y emite erróneas opiniones.

13. Hegel ignora por completo los importantes logros del sistema de filosofía del lenguaje de Bhartrihari.

ERRORES DE HEGEL ACERCA DEL YOGA

Antes de señalar los errores en que incurre Hegel específicamente sobre el Yoga es conveniente dejar bien establecido qué es el Yoga. El Yoga es una técnica destinada a procurar el método mediante el cual se llega al "trance" que procura un conocimiento extra-ordinario y *sui generis*, no discursivo, intuitivo, vivencial, descrito por los antiguos comentadores indios del Yoga (siglos VII-XII) en términos similares a aquellos utilizados por Leibniz, Descartes, Santo Tomás, para describir la intuición; al respecto véase nuestro comentario del aforismo I, 48 de Patañjali, en *The Yogasūtras of Patañjali*, citado a continuación.[16]

Como puede verse por las obras que acabamos de citar de Hauer y sobre todo de Mircea Eliade, el Yoga fue una técnica conocida y practicada en la India en los más diversos ámbitos y desde muy antiguo. Entre el comienzo del siglo IV y el comienzo del siglo VI después de Cristo el gran teórico Patañjali sistematizó las enseñanzas del Yoga en su célebre tratado *Yogasūtras*, el cual fue objeto de innumerables y destacados co-

16. Cf. sobre el sistema Yoga, J.H. Woods, *The Yoga-system of Patañjali. On the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*; Hariharānanda Āranya, *Yoga Philosophy of Patañjali*; F. Tola and C.Dragonetti, *The Yogasūtras of Patañjali. On concentration of Mind* (4.ª edición); M. Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*; J.W. Hauer, *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*; G. Feuerstein, *The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*; G. Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*; y F. Tola y C. Dragonetti, *La Filosofía Yoga. Un camino Místico Universal*.

mentarios de las más diversas tendencias. El Yoga está estrechamente vinculado con el sistema Sāṃkhya dualista (que afirma la existencia de dos Absolutos, el Espíritu y la Materia), que le proporciona su fundamento metafísico; el Yoga a su vez le proporciona al Sāṃkhya el método para llegar a la meta de la separación del Espíritu de la Materia.

1. En su ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, en el inicio del segundo artículo, pág. 145 S, Hegel dice que sus explicaciones

> *sich vornehmlich mit der* Joga-Lehre, *dem Innersten der Religion dieses Volkes, beschäftigen, worin ebensosehr die Natur seiner Religiosität als seines höchsten Begriffes von Gott enthalten ist.*
>
> «se ocupan especialmente de la *doctrina del Joga* [= Yoga], la esencia de la religión de este pueblo [= el indio], en la cual está contenida tanto la naturaleza de su religiosidad como su más elevado concepto de Dios».

Nunca el Yoga fue «la esencia de la religión del pueblo indio», ni siquiera fue una "religión" de la India. El Yoga es, como ya hemos dicho, sólo una técnica del trance que en la India ha estado y está al servicio de múltiples y variados movimientos religiosos y/o sistemas filosóficos. Yoga hay en el Hinduismo, Yoga hay en el Budismo, Yoga hay en el Jainismo. Yoga puede darse en el ámbito místico de cualquier forma de religiosidad incluso no india. Muchos indios practican su religión sin recurrir al Yoga y muchas personas pueden practicar Yoga sin estar adheridos a ninguna religión india.[17]

2. En cuanto al «más elevado concepto de Dios» de los indios no es precisamente en el Yoga que se encuentra, ya que el Yoga inicialmente fue ateo, lo cual es lógico si se tiene en cuenta su subordinación doctrinaria al sistema Sāṃkhya que propugna un dualismo en que la idea de Dios no tiene cabida. La noción de "Señor" (*Īśvara*) es una incorporación tardía al sistema del Yoga que se transforma así en teísta. De todos modos, el Īśvara del Yoga, aún del Yoga ya teísta, tiene una función muy deslucida en el sistema: puede ser eventualmente objeto, soporte de la

17. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, «Misticismo y Yoga», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. I, n.° 1, págs. 61-63; y *The Yogasūtras of Patañjali. On concentration of mind*, citado anteriormente, págs. XVI-XVII.

concentración de la mente, al igual que un punto luminoso, o puede ser un acelerador o facilitador del proceso, al igual que el fervor y la energía puestos en sus prácticas por el adepto. Cf. nuestro comentario de los aforismos I, 23-26, especialmente págs. 84-85, en *The Yogasūtras of Patañjali*, ya citado. Es en los tratados de algunas escuelas del Vedānta, como las de Rāmānuja y Madhva, y del sistema Nyāya donde se encuentra ampliamente desarrollada la idea de Dios, como Ser Supremo dotado de las más excelsas cualidades. Véanse los capítulos dedicados a Rāmānuja y Madhva en este mismo libro.

3. A pesar de disponer de tan escasos elementos sobre el Yoga, Hegel considera que:

> *Der Ausdruck* Joga-Lehre *nicht das Missverständnis veranlassen darf, als ob Joga eine Wissenschaft, ein entwickeltes System sei. Es ist damit nur eine Lehre in den Sinne gemeint, wie man etwa von der mystischen Lehre spricht, um einen Standpunkt zu bezeichnen, der, als Lehre betrachtet, nur etliche wenige Behauptungen und Versicherungen enthält und vornehmlich erbauend, zur geforderten Erhebung ermahnend und aufregend ist.*
>
> «La expresión *doctrina del Joga* [= Yoga] no debe dar lugar a un malentendido, como si Joga fuera una ciencia, un sistema desarrollado. Sólo es una doctrina entendida en el sentido en que uno habla de la doctrina mística para designar un punto de vista que considerado como doctrina sólo contiene algunas pocas afirmaciones y aseveraciones, y principalmente es edificante, exhortadora hacia una [por ella] propugnada elevación y estimulante».

Nos parece oportuno reproducir aquí las palabras con las que terminamos nuestro artículo «On the Yogasūtras of Patañjali» aparecido en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* de Pune (Poona), India, vols. LXXII and LXXIII, 1991-1992, págs. 437-462, relativas al análisis que hace Patañjali de la concentración de la mente que constituye el núcleo central de su sistema:

> «Lo que más admiramos en Patañjali [...] es su actitud científica. Eligió para su estudio un fenómeno de la vida mental sumamente sutil, complejo y recóndito. Se acercó a él no como un *mysterium* o *secretum tre-*

> *mendum*, sino como un hecho humano que puede ser producido por factores humanos. Tuvo que extraer el material para su estudio de la tradición yóguica india y (probablemente) de su propia experiencia yóguica y de la experiencia de otros yoguins, requiriendo todo esto un gran conocimiento de la tradición, un don para la introspección, y un gran poder de observación. Analizó el fenómeno yóguico de una manera enteramente desapasionada y fría –como Pāṇini lo hace con relación al idioma sánscrito. Y él describió este fenómeno sutil, complejo y recóndito en 51 aforismos breves y concisos, consiguiendo un alto grado de precisión y claridad que son inusuales en esta clase de estudios. Imprimió en el material que él había reunido de diversas fuentes la marca de una unidad orgánica que sigue paso a paso la evolución del proceso yóguico. Ofreció con su estudio sobre la concentración de la mente un modelo de penetración y de exposición de una experiencia humana tan instalada no sólo en la cultura india sino en la historia de la humanidad».

El análisis de la concentración de la mente (*samādhi*) que hace Patañjali constituye el tema del Primer Libro de su tratado. El Segundo Libro ofrece fundamentalmente una lúcida exposición del método (*sādhana*) para alcanzar el objetivo de la máxima concentración mental. El Tercer Libro se refiere a los poderes extra-ordinarios (*riddhi*) o "milagrosos" que van apareciendo en el curso de la profundización de la práctica yóguica según la tradición india, muchos de los cuales corresponden a estados paranormales de la conciencia que son efecto de la misma práctica yóguica. El Cuarto Libro es el análisis filosófico de la noción de "aislamiemto" (*kaivalya*) del Espíritu (*purusha*) frente a la Materia (*prakriti*). Los cuatro libros que constituyen así los *Yogasūtras* de Patañjali están estructurados en forma ordenada y sistemática a tal punto que constituyen un modelo de "sistema" y de forma de proceder "científica" –ambos conceptos rechazados por Hegel con relación al Yoga cuyo libro central y clave él desconoció por completo.

4. Siempre en su ensayo sobre la *Bhagavad Gītā*, págs. 146-147 S, Hegel señala:

> *Dass Colebrooke von den* special topics *der Patandschali-Lehre nichts Näheres anführt, während er von den anderen Lehren sehr ausführliche und bestimmte Auszüge gibt, hat wohl seinen guten Grund; es is nicht zu vermuten, vielmehr scheint es der Natur der Sache nach eher unmö-*

glich, dass viele andere als uns fremdartige, wilde, abergläubische Dinge, die mit Wissenschaftlichkeit nichts zu tun habe, zu berichten gewesen wären.

«El hecho de que Colebrooke no informe con mayores detalles nada acerca de los *special topics* [en inglés en el texto de Hegel] de la doctrina de Patandschali [= Patañjali], mientras que él da acerca de las otras doctrinas resúmenes muy extensos y precisos, tiene ciertamente una muy buena razón: no hay que recurrir a suposiciones [para saber por qué Colebrooke actuó así], más bien parece imposible de acuerdo con la naturaleza de las cosas que [en el Yoga] hubiesen existido muchas otras cosas más para informar que no fueran extrañas para nosotros, salvajes, productos de la superstición, que nada tienen que hacer con el carácter científico».

Entre los "*special topics*" que Colebrooke no trató se encuentra, por ejemplo, el análisis del proceso concentrativo de la mente, al cual ya nos hemos referido.

Citemos, con relación a tópicos especiales del Yoga que Colebrooke habría podido tratar, algunas opiniones de un científico occidental reconocido como J.H. Schultz (*El entrenamiento autógeno. Autorelajación concentrativa*, 3.ª edición española de la 12.ª edición alemana:

«[...] sorprende la profundidad y finura del sistema [*del Yoga*]» (pág. 303);

«Causa admiración el hecho de que la mente hindú creara hace cuatro milenios tan extrañas prácticas [...] que tan sólo ahora comienzan a ser objeto de explicación científica desde los más diversos puntos de vista» (pág. 304);

«Lo que nos importa señalar es que el método, a base fisiológica y racional del entrenamiento autógeno, presenta una estructuración en etapas análoga a la que se expone en las antiguas tradiciones yoga, así como una valoración de los factores posturales, que tanta importancia poseen también en estas últimas. Hemos de esperar que [...] podamos extraer de la antiquísima tradición yoga todo aquello que pueda ser asimilado y utilizado por el hombre occidental" (pág. 306).

Fue, pues, un error de Hegel pensar que entre las cosas no tratadas por Colebrooke sólo tendría que haber habido cosas «extrañas para noso-

tros, salvajes, productos de la superstición, que nada tienen que hacer con el carácter científico».

Es evidente que el error de Hegel se debe a una actitud prejuiciosa que del silencio de Colebrooke saca como conclusión un juicio muy peyorativo sobre la "doctrina de Patañjali" que él no llegó a conocer.

Contrasta el proceder poco riguroso de Hegel con el de Wilhelm von Humboldt, quien –según el propio Hegel, *ibidem*, pág. 146 S– ante la escacez de información sobre el Yoga de Patañjali proporcionada por Colebrooke, se abstiene de emitir una opinión acerca de:

> *inwiefern das, was Krischna in the Bhagavad-Gita vorträgt, damit übereinstimme.*
>
> «en qué medida lo que Krishna expone en la *Bhagavad-Gita* concuerda con él [= con el Yoga de Patañjali]».

5. En las páginas 146-151 S de su ensayo sobre la *Bhagavad Gītā* Hegel comenta las opiniones de W. von Humboldt, A.W. von Schlegel, Alexandre Langlois y Charles Wilkins sobre lo que es el Yoga. En ninguna de estas páginas aparece la definición del Yoga tal como es señalada por Patañjali en el segundo aforismo del Primer Libro de sus *Yogasūtras*: «El Yoga es la represión de los procesos de la mente (*citta-vrittinirodha*)», y en el tercer aforismo del mismo libro: «Entonces [en el momento de la represión total de los procesos de la mente] se produce el establecimiento del Espíritu en su propia naturaleza [es decir, el aislamiento, *kaivalya*, del Espíritu frente a la Materia, *prakriti*]». La ignorancia de estos autores y de Hegel del contenido de estos dos aforismos que dan en forma precisa la noción de lo que es el Yoga, indica la pobreza del conocimiento que en esa época existía con respecto a lo que es en realidad el Yoga. Otra grave consecuencia de esta ignorancia es que les permite tanto a estos autores como a Hegel aplicar al sistema del Yoga lo que del Yoga transmite la *Bhagavad Gītā* de acuerdo con su finalidad práctica de obra sincretista y devocional, en la cual el concepto de Dios juega un papel preponderante. Y es así que ellos consideran erróneamente que la finalidad del Yoga siempre es la unión con Dios (pág. 148 S), desconociendo el hecho de que la finalidad del Yoga depende de los presupuestos filosóficos o religiosos del sistema a que está adherido quien lo practica.

ERRORES DE HEGEL ACERCA DEL BUDISMO

Agregaremos algo sobre el Budismo, tal como es presentado por Hegel. Hegel se refiere al Budismo como religión en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* y *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, pero lo que él dice sobre el Budismo, son errores muy graves, que también atañen a la filosofía budista. Señalaremos algunos de ellos.

1. Hegel tiene una idea muy confusa de las diversas formas en que el Budismo se divide. En sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, pág. 376 S, dice:

> *Geschichtlich ist diese Religion vorhanden als die des* Fo*; sie ist die Religion der Mongolen, Tibetaner im Norden und im Westen Chinas, ferner der Birmanen und Ceylonesen, wo jedoch das, was sonst Fo heisst,* Buddha *genannt wird. Es ist überhaupt die Religion, die wir unter dem Namen der* Lamaischen *kennen.*
>
> «Históricamente esta religión [la del "estar en sí": *Insichsein*] se presenta como la de *Fo*; es la religión de los mongoles, tibetanos en el norte y en el oeste de China, además de los birmanos y ceilandeses, en donde [es decir, en Birmania y Ceilán], con todo, aquello que en otros lugares se llama Fo, es llamado *Buddha* [= Buda]. Es sobre todo la religión que nosotros conocemos bajo el nombre de *Lamaísmo*".

Como se sabe, ya en época de Hegel el Budismo estaba dividido en dos grandes ramas: Budismo Hīnayāna o Budismo del Sur que se extendía por Ceylán (Sri Lanka) y el Sudeste Asiático (Birmania, Thailandia, Laos, Cambodia) y el Budismo del Norte que se extendía por el Tibet, China, Mongolia, Korea, Japón. Si el Hīnayāna presentaba mayor homogeneidad en toda la zona por la que se había difundido, no ocurría lo mismo con el Mahāyāna. El Mahāyāna había asumido características peculiares en China, en el Japón y en el Tibet, pudiéndose hablar de un Budismo "Chino", de un Budismo "Japonés" y de un Budismo "Tibetano". El término Lamaísmo que usa Hegel puede aplicarse sólo al Budismo Tibetano. La palabra *Fo* es la pronunciación del carácter chino por el que se traduce la palabra pāli y sánscrita *Buddha* (= Buda).

2. Hegel presenta al Lamaísmo que para él es el Budismo como una religión del *Insichsein*, del "ser o estar en sí". En sus *Vorlesungen über*

die Philosophie der Religion I, págs. 374-376 S, Hegel explica lo que él entiende por "religión del ser en sí" (*Religion des Insichseins*), la noción de ese tipo de religión. Encontramos aquí también mucha vaguedad.

Hegel empieza señalando que el fundamento general de esta religión del ser o estar en sí es el mismo que el de la religión india (término con el cual debemos entender el Hinduismo), pero que esta religión representa un progreso consistente en que:

> *... die Bestimmungen der indischen Religion aus ihrem wilden, ungebändigten Auseinenderfallen und aus ihrer natürlichen Zerfahrenheit* zusammengebracht, *in ihr* inneres Verhältnis *versetzt werden und ihr haltungsloser Taumel* beruhigt *wird. Diese Religion des Insichseins ist die Sammlung und Beschwichtigung des Geistes, der aus der wüsten Unordnung der indischen Religion* in sich *und in die wesentliche Einheit züruckkehrt* (I, pág. 374).

> «[...] las determinaciones de la religión india [rescatadas] de su salvaje e indómita dispersión cada una por su lado y de su natural confusión son *reunidas*, establecidas en su *interna relación*; y su inconstante vértigo es *aquietado*. Esta religión del ser en sí es la concentración y el apaciguamiento del espíritu, que del tumultuoso desorden de la religión india retorna *en sí* y a la unidad esencial».

No corresponde aquí entrar a analizar las muy discutibles, exageradas y generalizadoras afirmaciones de Hegel sobre "la religión india" (= el Hinduismo), en las cuales incurre en el error de no diferenciar entre algunas de las manifestaciones populares de la religiosidad hindú y aquellas elevadas manifestaciones inspiradas en las severas enseñanzas de los grandes maestros como Shaṅkara y Rāmānuja, por ejemplo. Se puede admitir que el Budismo Hīnayāna manifiesta bajo todos sus aspectos una característica de mesura, de moderación, de austeridad en el pensamiento, en la imaginación, en la emoción, pero el Budismo Mahāyāna, al cual Hegel se está refiriendo en forma equivocada bajo el nombre de "Lamaísmo", revela con frecuencia en el aspecto religioso, como en la corriente tántrica, una total ausencia de esa característica, no teniendo nada que envidiarle a la "religión india" en ese respecto. De todos modos, la exuberancia imaginativa y emocional que el Mahāyāna manifiesta en algunos aspectos no impidió los magníficos logros de su pensamiento filo-

sófico desarrollado con todo el rigor de la razón en la Escuela de Nāgārjuna y en la Escuela Idealista. Señalemos también que mucho de lo que expresa Hegel con relación a la religión del ser en sí, al final del pasaje citado, en I, pág. 374 S (último párrafo: *Als dieses Insichsein...*) y en I, pág. 376 S (último párrafo: *Die absolute Grundlage...*), puede aplicarse fácilmente por entero al Vedānta No-dualista, una de las formas más relevantes de la "religión india".

3. En repetidas ocasiones Hegel vincula al Budismo con la idea de Dios. Así en I, pág. 375 S de sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* Hegel expresa que por muy deficiente que sea la religión del ser en sí «con todo es aquí una base firme, la verdadera determinación (*Bestimmung*) de Dios, la que constituye el fundamento»: *[...] so ist hier doch fester Boden, wahrhafte Bestimmung Gottes, die die Grundlage ausmacht*; en I, pág. 377 S (inicio del segundo párrafo) considera una extravagancia que el Budismo equipare a Dios con la Nada, que –según Hegel– es el Principio Supremo del Budismo como más adelante veremos (cf. en esa misma página, en el último párrafo, una afirmación similar).

Pensar que el Budismo cree en un Dios creador y regente del universo es un grave error, ya que el Budismo desde sus orígenes no admitió y más bien rechazó en absoluto la existencia de Dios.

4. Para el Budismo, según Hegel I, pág. 377 S (inicio de página):

> *[...]* das Nichts *und das Nichtsein ist das Letzte und Höchste. Nur das Nichts hat wahrhafte Selbständigkeit, alle andere Wirklichkeit, alles Besondere hat keine. Aus Nichts ist alles hervorgegangen, in Nichts geht alles zurück. Das Nichts ist das Eine, der Anfang und das Ende von allem. So verschiedenartig die Menschen und Dinge sind, so ist nur das eine Prinzip, das Nichts, voraus sie hervorgehen.*
>
> «[...] *la Nada* y el No-ser es lo último y lo más alto. Sólo la Nada tiene verdadera autonomía; toda otra realidad, todo lo particular no posee ninguna. De la Nada salió todo, todo regresa a la Nada. La Nada es lo Uno, el comienzo y el fin de todo. Por muy diferentes que sean los hombres y las cosas, con todo sólo aquel Principio único, la Nada, es aquello de lo cual [todos] ellos surgieron».

Nunca el Budismo elevó a la Nada, que en sánscrito sería *asat*, a la categoría de un Principio Supremo, de un Absoluto, poseedor de autonomía,

origen y fin de todo, lo Uno. Sin embargo, señalemos que el de Hegel fue un error común a muchos occidentales durante el siglo XIX. Sobre este hecho, véase el erudito libro de Roger Pol-Droit, *Le culte du néant*, en el cual las páginas 91 a 108 están dedicadas a Hegel.

5. En I, pág. 377 S (fin de página), Hegel se expresa en forma realmente extravagante:

> *Gott, obzwar als Nichts, als Wesen überhaupt gefasst, ist doch gewusst als* dieser unmittelbare Mensch, *als* Fo, Buddha, Dalai-Lama. *Dieser Vereinbarung kann uns am wiederwärtigsten, empörendsten, unglaublichsten erscheinen, dass ein Mensch mit allen sinnlichen Bedürfnissen als Gott angesehen wird, als der, welcher die Welt ewig erschaffe, erhalte, hervorbringe.*
>
> «Dios, aunque concebido generalmente como la Nada, como ser, con todo es conocido como *este hombre inmediato*, como *Fo*, *Buddha*, *Dalai-Lama*. Esta equiparación nos puede parecer como lo más contradictorio, lo más escandalizante, lo más increíble –que un hombre con todas las necesidades físicas sea considerado como Dios, como el que eternamente crea, mantiene, produce el mundo».

Hegel equipara Dios, la Nada, Fo, Buda, el Dalai Lama, atribuyendo al Budismo cosas que él nunca sostuvo.

6. En I, pág. 390 S expresa:

> *Das Dogma der Seelenwanderung ist auch der Punkt, wo die einfache Kultus des Insichseins in die mannigfachste* Idolatrie *umschlägt. In diesem Dogma liegt der Grund und Ursprung der unendlichen Menge von Idolen, Bildern, die überall verehrt werden, wo Fo herrscht. Vierfüssige Tiere, Vögel, kriechende Tiere, mit einem Worte: die niedrigsten Tiergestaltungen haben Tempel und werden verehrt, weil der Gott in seinen Wiedergeburten jedes bewohnt und jeder tierische Körper von der Seele des Menschen bewohnt sein kann.*
>
> «El dogma de la transmigración de las almas es también el punto en que el culto simple del ser en sí se transforma en la más variada *idolatría*. En este dogma radica el fundamento y el origen de la ilimitada multitud de ídolos, imágenes, que son veneradas en todos los lugares en que Fo do-

> mina. Animales cuadrúpedos, pájaros, animales reptantes, en una palabra: las formas más bajas de animales tienen templos y son venerados, ya que Dios [!] en sus renacimientos habita en todo y cada cuerpo animal puede ser habitado por el alma [!] del hombre".

Es un error atribuir al Budismo, que niega la existencia del alma, la creencia en la "transmigración de las almas". El Budismo explica la transmigración sin recurrir a la noción de alma mediante la teoría de la "serie de conciencias", que no es el caso desarrollar aquí. Es un absurdo pensar que la creencia en la transmigración es el origen de la idolatría, cuando idolatría ha habido en religiones que no han tenido esa creencia. Los budistas no rindieron culto a una "ilimitada multitud de ídolos e imágenes", rindieron homenaje y veneración a Budas y Bodhisattvas, considerados como los maestros que impartieron las enseñanzas y encarnaron los grandes ideales y valores de la perfección moral budista. Los templos budistas cobijan imágenes de esos Budas y Bodhisattvas no en un número mayor que las imágenes sagradas de Jesucristo y de los santos y ángeles que son venerados en los templos católicos. Nunca el Budismo erigió templos a animales.

7. Otra burda confusión con relación al Budismo nos la ofrece Hegel en I, págs. 384-385 S:

> *Da das Eine als das Substantielle gefasst wird, so liegt darin unmittelbar die* Erhebung über die Begierde, *den einzelnen Willen, die Wildheit, –das Versenken in diese Innerlichkeit, Einheit. Das Bild des Buddha ist in dieser denkenden Stellung, Füsse und Arme übereinandergelegt, so dass ein Zehe in den Mund geht, –dies Zurückgehen in sich, dies Ansich-selbst-saugen.*
>
> «Ya que lo Uno es concebido como lo sustancial, ahí radica en forma inmediata la *exaltación por encima de los deseos*, de la voluntad individual, de la salvajería –el hundirse en esta interioridad, en esta Unidad. La imagen de Buda está en esta posición meditativa, los pies y los brazos colocados unos encima de los otros en forma tal que un dedo gordo del pie esté dentro de la boca –este volver en sí, este succionarse a sí mismo».

Buda nunca ha sido representado en estado de meditación succionándose el dedo gordo del pie. Hegel sin duda tomó a una imagen del Dios hin-

duista Krishna, representado a veces en esa postura cuando aún era niño en ciertas imágenes populares, por una imagen del fundador del Budismo. Este grosero error le da ocasión a Hegel para construir una fantasiosa elucubración metafísica con relación al Budismo.

En sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (págs. 209-214 S, *Der Buddhismus*, y II-IV, págs. 336-342, en *Anhang: «Das mongolische Prinzip»* (edición F. Meiner, Hamburg, 1988), y II-IV, págs. 411-413, en *Anhang: «Der Buddhismus»*, *ibidem*) repite muchas de estas equivocaciones.

Hegel expresa su indignación contra el Budismo (*Vorlesungen über die Philosophie der Religión* I, pág. 377 S) por doctrinas que el Budismo nunca sostuvo. Lo que es realmente lamentable son el gran cúmulo de errores que Hegel difundió basados en su autoridad, y el gran daño que con ello hizo a la filosofía de la India y a quienes adhirieron a sus ideas.

TRES OPINIONES MODERNAS SOBRE EL CONOCIMIENTO DE HEGEL RESPECTO DE LA INDIA

En el conocimiento que Hegel tenía del pensamiento de la India había, pues, grandes vacíos: básicamente él se reduce a la información correcta de naturaleza científica que Colebrooke le proporcionó en sólo 44 páginas sobre sólo tres sistemas de filosofía de la India.

Las tres opiniones que transcribimos a continuación corroborarán lo que hemos afirmado en relación a la insuficiencia del conocimiento de la India que Hegel tenía.

Helmuth von Glasenapp, que estudió en las Universidades de Munich, Berlin y Bonn con los prestigiosos indólogos Richard Simon, Ernst Kuhn, Heinrich Lüders y Hermann Jacobi y que enseñó en las universidades de Bonn, Berlin, Königsberg y Tübingen, dice en su obra *Das Indienbild deutscher Denker*, págs. 39-40:

> «Por tal razón lo que él [Hegel] sabía sobre el mundo indio resulta ser muy insuficiente (*unzulänglich*), de modo que surge una caricatura (*Zerrbild*), la cual, a pesar de muchos detalles correctamente percibidos, con todo en su totalidad muestra que se atrevió a enfrentarse a una tarea para cuya realización le faltaban los requisitos necesarios».

Wilhelm Halbfass, que estudió en Göttingen y en Viena y enseñó en la Universidad de Münster y en la Universidad de Pennsylvania (Philadelphia, USA), en su obra que ha marcado época, *Indien und Europa*, pág. 104, dice con referencia a Hegel:

> «Las observaciones de Hegel sobre la India y la filosofía india son de hecho desde muchos puntos de vista "insuficientes" y sería un trabajo vano querer demostrar que poseen corrección histórica y filológica y objetividad».

Y Henri de Lubac, profesor de Historia de la Religión en la Universidad de Lyon, en su obra, *La rencontre du Buddhisme et de l'Occident*, pág. 128, después de estudiar en detalle la pobreza del conocimiento que Europa tenía del Budismo a fines del siglo XVIII, y de señalar algunos errores de Hegel con relación al Budismo dice:

> «En estas condiciones, era inevitable que las exposiciones consagradas al Budismo por Hegel en sus cursos sobre la *Filosofía de la Historia* y la Filosofía de la Religión fuesen todavía muy insuficientes».

No parece que el término "insuficiente" sea injusto, por un lado, si se piensa que la historia del pensamiento de la India se extiende desde alrededor del año 1500 antes de Cristo, fecha en que las tribus indo-europeas invaden la India, y alrededor del año 1500 después de Cristo, en que el pensamiento creador indio entra en retroceso –30 siglos ininterrumpidos de reflexión; y si se toma en cuenta también la amplitud y la variedad con que ese pensamiento se manifestó, cuestión ésta a la cual ya nos hemos referido.

A pesar de la insuficiencia de la información de que disponía, Hegel, sobre la base de las 44 páginas de Colebrooke y su errónea concepción del Budismo, saca conclusiones generalizadoras sobre el pensamiento de la India coronándolas con la afirmación de que en la India no existió la filosofía. Imagina mucho a partir de muy poco.

INCREMENTO DEL CONOCIMIENTO CON RESPECTO A LA INDIA A PARTIR DE FINES DEL SIGLO XVIII

No debe sorprendernos que Hegel supiera muy poco sobre el pensamiento de la India, ya que es sólo a fines del siglo XVIII y a comienzos del siglo XIX que se inicia el estudio científico de la India, en la propia India, en Bengala, por obra de los ilustres eruditos ingleses William Jones (1746-1794), Charles Wilkins (1750-1813), Horace Hayman Wilson (1784-1860) y Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), a quien ya nos referimos. Con excepción de Colebrooke, que se ocupó de los sistemas de pensamiento de la India, los mencionados autores ingleses se interesaron sobre todo por la literatura y la religión de la India. A ellos les siguieron en Europa y América del Norte otros muchos que se esforzaron por dominar el sánscrito y otros idiomas de la India, se dedicaron a la edición, traducción y estudio de los textos escritos en esos idiomas, ahondaron en el estudio de las múltiples facetas de la cultura india, sometiéndose en sus investigaciones a las rigurosas normas del método histórico y del método filológico que trasladaron del campo de la Antigüedad Greco-latina al campo de la Antigüedad India. Desde luego, los conocimientos se fueron acumulando gradualmente y gradualmente también fue en aumento la calidad científica de los trabajos realizados. Con el transcurso del tiempo, los resultados alcanzados por la Indología, en la cual se incluye también la Budología, en ningún sentido quedan en zaga de los alcanzados por los Estudios Clásicos Greco-latinos, y constituyen uno de los logros más brillantes de los que Occidente puede enorgullecerse.[18]

EL PREJUICIO ETNOCÉNTRICO

Hegel no sólo ignora mucho acerca de la India, y por tal razón incurre en numerosos errores, sino que además está dominado por un fuerte prejuicio etnocéntrico.

18. Véase la obra antes citada de E. Windisch, *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, que se ocupa con detalle de los conocimientos acumulados en Europa y Norteamérica a partir de la indicada fecha.

El prejuicio etnocéntrico induce a pensar que la propia cultura es la única, la mejor, la superior a todas, a tener ojos sólo para lo bueno de ella y ojos sólo para lo malo de las otras, y a juzgar todo en función de ella. El *pre-juicio* quita toda validez al *juicio* que lo acompaña, impide la estructuración de una argumentación racional, sólida y válida y es un obstáculo para la adquisición de nuevos conocimientos.

Un caso que nada tiene que ver con la religión ni con la filosofía, sino con la lingüística, indica cuán grande es el peligro de que el etnocentrismo nos obnubile. En el siglo XIX quedó establecida, en especial por la obra de absoluto rigor científico del lingüista alemán Franz Bopp (que nació en 1791 y publicó en 1816 su *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache* que marcó época), la existencia de la familia lingüística indo-europea, a que pertenecen entre otros idiomas el sánscrito, el latín, el griego, el persa, los idiomas germánicos y los idiomas eslavos.

Este descubrimiento, de enorme importancia, causó airadas protestas entre grandes eruditos europeos, pertenecientes sobre todo a los estudios clásicos como Gottfried Hermann, Haupt, Westermann, Stallbaum, y otros: no podían tolerar, rechazaban la idea de que su latín y su griego fueran lenguas hermanas de las lenguas habladas por los "negros" (*the so-called Niggers*) de la India, y se burlaban de los estudios de Bopp, llegando Dugald Stewart (1753-1828), conocido filósofo escosés, a afirmar, para no admitir una relación entre Hindús y Escoseses, que todo el idioma sánscrito y toda la literatura sánscrita –una literatura que se extiende por tres mil años y mucho mayor que la antigua literatura de Grecia o de Roma– era «un fraude de aquellos astutos sacerdotes, los brahmanes», según relata el gran indólogo alemán Max Müller, que llegaría a ser eminente profesor de la Universidad de Oxford, en su *What can India teach us?*, págs. 26-27.

EL CASO DEL IDIOMA SÁNSCRITO

Y, probablemente, el desconcierto de esos eruditos europeos debió ser mayor cuando tomaron conocimiento del idioma de los indios que ellos despreciaban: el sánscrito. Tenemos testimonios del sánscrito desde alrededor del 1500 antes de Cristo hasta nuestros días –una inmensa li-

teratura que abarca todos los géneros. Pāṇini, en el siglo v antes de Cristo, lo analizó en forma genial en unos 4000 aforismos. Existen varias traducciones de Pāṇini, de las cuales mencionamos: Otto Böhtlingk (ed.), *Pāṇini's Grammatik*; Louis Renou, *La Grammaire de Pāṇini*; y S.Ch. Vasu (ed.), *The Ashtādhyāyī of Pāṇini*. Véase también P.S. Filliozat, *Grammaire Sanskrite Pâninéene*. El descubrimiento del sánscrito posibilitó la constitución de la Lingüística Comparativa Indo-europea. Al estudiarse su gramática y conocerse las obras en él escritas, se descubrió que el sánscrito era un idioma morfológica, sintáctica y semánticamente rico, sumamente elaborado y sistematizado por numerosas generaciones de sutiles gramáticos y dotado de una flexibilidad que le permitía prestarse tanto a la expresión fidedigna de las más recónditas ideas de una poesía refinada y elitista, como a la expresión de las especulaciones más abstrusas, de los raciocinios más rigurosos y de las exposiciones más técnicas. No se trataba de un idioma pobre y rudo, sino de un idioma creado por una cultura inquieta y experta en los más variados manejos de la palabra y del pensamiento. Un análisis detallado del idioma sánscrito puede verse en la monumental *Altindische Gramatik* de Jakob Wackernagel, editada en 1896 y reimpresa en 1957 ss., en 6 volúmenes, faltando aún el volumen dedicado al verbo y al adverbio.

EL PREJUICIO ETNOCÉNTRICO DE HEGEL

Para Hegel, dominado por el prejuicio etnocéntrico, la India y los indios son sólo un cúmulo de defectos e imperfecciones. Probablemente, esta opinión suya se debe por lo menos en parte a que estaba influido por los relatos de ingleses que escribieron sobre la India. No es la primera vez que los conquistadores rebajan a los pueblos que conquistaron para justificar la violencia que emplearon contra ellos y el sojuzgamiento que les impusieron.

Un primer ejemplo nos lo dan los indo-europeos que invadieron la India y sometieron a los pueblos aborígenes que en algunos aspectos estaban más adelantados que ellos.[19]

19. Véase F. Tola y C. Dragonetti, «El Budismo frente a la justificación de la violencia en la India antigua», en *Pensamiento*, Madrid, vol. 55, núm. 211, 1999, págs.105-126.

Ejemplos más recientes nos los ofrecen colonizadores y conquistadores europeos que se apropiaron de vastas regiones en todo el orbe.

La posición de Hegel puede también explicarse como una reacción contra el pueril entusiasmo romántico con que muchos intelectuales alemanes de su época ensalzaban a la India en forma injustificada. La fascinación por otra cultura es otra forma del prejuicio como el etnocentrismo. Estuvieron dominados en mayor o menor grado por el *prejuicio de la fascinación* por la India intelectuales europeos destacados, por ejemplo, los románticos alemanes, como Herder (1744-1803), Majer (1772-1818), Görres (1776-1848), N. Müller (1770-1851), Novalis (1772-1801), F. Schlegel (1772-1829), Schelling (1775-1854), A.W. Schlegel (1767-1845).[20] La interpretación idealizante de la India se hace presente incluso a finales del siglo XIX, como por ejemplo en la célebre obra de H. Zimmer (1851-1910) *Altindisches Leben,* publicada en 1879. Desde luego, hoy ningún indólogo adhiere a esa interpretación idealizante de la Antigua India. La India sufrió de ambos tipos de prejuicio que presentaron imágenes distorsionadas y empobrecedoras de su rica y compleja cultura.

También puede haber influido en la idea que Hegel tenía acerca de la India la fascinación que él sentía por la cultura de Grecia (véase *supra*), la cual podía fácilmente inducirle a rebajar las otras culturas.[21]

Finalmente, otro factor que explica la actitud de Hegel debe haber sido la convicción de la superioridad de Europa sobre todas las otras naciones del mundo, nacida de la visión del superior progreso que realmente iba adquiriendo a partir de los siglos XVI-XVII. Hegel era un hijo de su época y tenía que reaccionar como tal.

DOS TEXTOS DE HEGEL SOBRE LA INDIA

Transcribiremos dos párrafos del propio Hegel que revelan el pensamiento de nuestro autor, y cuya exageración y unilateralidad constituyen el mejor argumento para su rechazo.

> *Bei den Indern gibt es insofern keinen solchen Aberglauben, als dieser der Gegensatz gegen den Verstand ist; sondern vielmehr ihr ganzes Le-*

20. Cf. A. Leslie Willson, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism.*
21. Cf. D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce.*

ben und Vorstellen ist nur ein Aberglauben, weil alles bei ihnen Träumerei und Sklaverei derselben ist. Die Vernichtung, Wegwerfung aller Vernunft, Moralität und Subjektivität kann nur zu einem positiven Gefühle und Bewusstsein ihrer selbst kommen, indem sie masslos in wilder Einbildungskraft ausschweift, darin als ein wüster Geist keine Ruhe findet und sich nicht fassen kann, aber nur auf diese Weise Genüsse findet –wie ein an Körper und Geist ganz heruntergekommener Mensch seine Existenz verdumpft und unleidlich findet und nur durch Opium sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns verschaft [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 208 S].

"Entre los indios no se da ninguna superstición de esa clase [= respeto supersticioso por lo fijo y definido tal como el que Hegel sostiene que se da en China], ya que ella es lo opuesto a la razón; [entre los indios no existe tal oposición,] sino que más bien toda su vida y pensamiento son sólo superstición, pues todo entre ellos es sueño y sumisión a la misma [= superstición]. El aniquilamiento, [-] eliminación de toda razón, moralidad y subjetividad [-] puede llegar a [convertirse en] un sentimiento positivo y conciencia de sí misma, únicamente si se pierde sin mesura en una fuerza imaginativa salvaje; ahí [= en esa situación], como un espíritu confundido no encuentra reposo y no puede tomar posesión de sí mismo, sino que sólo encuentra satisfacción en esa forma [de existencia] –de la misma manera como un hombre, caído a lo más bajo en cuerpo y espíritu, encuentra su existencia apática e insufrible y solamente con el opio se procura un mundo de sueños y una felicidad que es la de la locura–» [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 208 S].

[...] List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demütig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Überwundenen und Untergebenen ... Besonders unsittlich sind die Brahmanen. Sie essen und schlafen nur, erzählen die Engländer. Wenn ihnen etwas nicht durch ihre Gebräuche verboten ist, so lassen sie sich ganz durch ihre Triebe leiten; wo sie ins öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wollüstig; sie behandeln die mit Demut, welche sie zu fürchten haben, und lassen es ihre Untergebenen entgelten. Ein rechtschaffener Mann,

> *sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung, der Sohn misshandelt die Mutter* [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, págs. 198-199 S].

> «[...] Astucia y artería es la característica fundamental del indio; engañar, robar, pillar, asesinar forman parte de sus costumbres; él se muestra humildemente rastrero y abyecto ante el vencedor y señor, completamente desconsiderado y cruel frente al vencido y subordinado [...] Especialmente inmorales son los brahmanes. Los ingleses cuentan que sólo comen y duermen. Cuando algo no les está prohibido por sus costumbres, se dejan arrastrar por completo por sus impulsos; cuando participan en la vida común, se muestran codiciosos, impostores, lujuriosos; tratan con humildad a quienes temen, y hacen que sus subordinados paguen por ello. Un inglés dice que nunca ha conocido entre los brahmanes un hombre honrado. Los niños no tienen respeto por sus mayores, el hijo maltrata a su madre» [*Ibidem*, págs. 198-199 S].

Si son así, ya que "los ingleses" y "un inglés" lo dicen, una consecuencia se impone:

> *[...] Es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 179 S] [*ibidem*, pág. 179 S].

> «[...] Es el destino inevitable de los reinos asiáticos estar sometidos a los europeos y China algún día tendrá que acomodarse a ese destino».

Observación esta última que, por un lado, resulta desagradable por su adhesión al imperialismo cuyas explotaciones y latrocinios la Historia nos revela y que, por otro lado, en estos momentos hace sonreír.

¿Cómo podría agradarle a Hegel que la filosofía, tan exaltada por él, no fuese patrimonio exclusivo de Europa y que los "negros" de la India, tan infames y viles, también la hubiesen practicado?

A FAVOR DE HEGEL

De todos modos, al lado del escaso conocimiento del pensamiento de la India, de sus errores y de su prejuicioso etnocentrismo, hay que hacerle justicia a Hegel y reconocer que trató de informarse lo más que le fue posible sobre la India, recurriendo ampliamente a la información asequible de su época, que tenía más que hacer con la literatura, la religión y las costumbres del subcontinente indio que con el pensamiento, y que por lo demás era sumamente escasa y poco confiable. En esto se diferenció de muchos de los que hoy piensan como él, que emiten juicio sobre el pensamiento de la India sin tomarse antes el trabajo de examinar la cada vez más vasta y sólida bibliografía de que se dispone sobre lo que la India pensó y cómo pensó.

REFLEXIONES FINALES

Una idea como la que sostiene Hegel, que no hubo filosofía en la India, fundada en nociones confusas, generalizaciones, fascinaciones, prejuicios etnocéntricos, escaso conocimiento y los errores de ahí originados, no puede tener *a priori* gran validez. Es lamentable además que una idea surgida en esas condiciones se haya implantado en una comunidad como la de las personas dedicadas al estudio de la filosofía cuya misión es justamente un pensar sólidamente fundado y objetivo. Una consecuencia negativa más, de orden psicológico y moral, es la actitud de orgullo y soberbia que esa idea contribuyó a crear en los occidentales dedicados al filosofar al sentirse los *únicos* poseedores de algo valioso: la filosofía. Otra consecuencia negativa es que esa idea impidió a los cultores de la filosofía interesarse en el estudio del pensamiento de la India, desvalorizado por el hecho de quedar al margen de la filosofía; y así, paradójicamente, ellos estaban actuando en contra de la admirable tradición griega de la que ellos se consideraban herederos y, de modo general, de la tradición occidental, siempre abiertas a todas las manifestaciones de las otras culturas –historia, literatura, religión, sociología, arte, etcétera, y siempre ansiosas por ahondar en el conocimiento de las mismas. Así se perdió la oportunidad de que Occidente pudiera establecer con la India Antigua en el ámbito de la Filosofía un diálogo fecundo de imprevisibles consecuencias, no sólo con el fin de encontrar similitudes y pa-

ralelismos, sino también con un fin que consideramos mucho más importante, el de mostrar las divergencias y diferencias con las cuales se revelarían las múltiples maneras posibles de pensar a que puede acceder el espíritu humano. Ese diálogo filosófico de realizarse permitiría a los filósofos e historiadores de la filosofía occidentales tomar conocimiento de concepciones y actitudes que personas de excelente preparación intelectual y provistas de todos los instrumentos necesarios para una investigación científica en el campo de la Indología y de la Budología juzgan de alto valor, dignas de estudio y capaces de atraer un interés profundo y enriquecedor.

El "descubrimiento" de lo que es en realidad el pensamiento de la India a través del estudio de sus textos y de la labor prodigiosa que han llevado a cabo la Indología y la Budología puede tener como efectos el acabar con un prejuicio que se remonta a Hegel, el incremento y enriquecimiento del conocimiento, el autocuestionamiento de la filosofía occidental con miras a su propia valoración, no ya en el limitado contexto de un solo continente, sino en uno más amplio y universal.

El estudio de los sistemas filosóficos indios, que parten de presupuestos tan diversos de los occidentales, que presentan perspectivas propias de otra cultura sumamente evolucionada, y que por lo general se distinguen por un alto grado de tecnicismo y abstracción e inventividad, podría constituir para los pensadores de Europa un estímulo para la capacidad discriminativa y la claridad del pensamiento, de acuerdo con el sabio consejo del gran filósofo indio del lenguaje, Bhartṛhari (siglo V después de Cristo), *Vākyapadīya* II, 489, ed. W. Rau:

prajñā vivekaṃ labhate bhinnair āgamadarśanaiḥ /
kiyad vā śakyam unnetuṃ svatarkam anudhāvatā //.

«La inteligencia adquiere la facultad
de distinguir y clasificar las cosas
de acuerdo con sus atributos reales
mediante el estudio
de los diferentes sistemas de pensamiento
transmitidos por la tradición.
¿Cómo puede el hombre,
limitándose a su propio razonamiento,
hacerlo progresar?»

Y tal vez el "descubrimiento" de la Filosofía de la India podría dar la posibilidad de nuevos planteamientos en la Filosofía de Occidente inspirados por su contacto con las creaciones y logros de un pueblo lejano, pero al cual el Occidente está unido por un pasado común: el misterioso pueblo indoeuropeo en el cual Occidente y la India hunden sus raíces.

La Filosofía de la India le debe a Hegel su *exclusión*, la Filosofía Occidental, el *haber sido privada de posibilidades*.

PARTE II

FILOSOFÍA DE LA INDIA

DEL VEDA AL VEDĀNTA
EL SISTEMA SĀṂKHYA

2. LA AURORA DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

El Vedismo. *Los Vedas*
Lo Uno como origen de todo. El Orden Cósmico

Los *Vedas*

La obra que da su nombre a la primera época de la historia de la India son los cuatro *Vedas* (*Rig Veda, Sāma Veda, Yajur Veda* y *Atharva Veda*). De los cuatro *Vedas* el más antiguo es el *Rig Veda* que debemos ubicar hacia el inicio de la Época Védica, alrededor del año 1500 antes de Cristo.

Ellos constituyen la *Shruti*, literalmente "lo que ha sido oído mediante comunicación oral", la Tradición, es decir, en términos occidentales: la Revelación. Son considerados como literatura sagrada y como tal contienen la norma de verdad. Su función es así similar a la de la Biblia en el mundo judeo-cristiano-occidental.

Los *Vedas* profesan una religión politeísta constituida por Dioses todopoderosos, que se reparten en tres grupos de acuerdo con sus funciones: soberanos, guerreros, de la producción y de la fertilidad.

Muchos de estos Dioses védicos tienen su correspondencia en Dioses de las religiones de otros pueblos indo-europeos como persas, griegos, latinos, germanos, escandinavos, etcétera[1]

Pero los *Vedas* no sólo constituyen un texto que contiene las creencias religiosas de la época, sino que también proporcionan información sobre hechos históricos, concepciones cosmogónicas, prácticas rituales, y presentan algunas notables intuiciones filosóficas.

Dos ideas de los *Vedas* son especialmente interesantes para nuestro propósito: la idea de que el origen de todo fue lo Uno (*ekam*) y la idea de

1. Ver G. Dumézil, *Mythe et Épopée*.

un Orden Cósmico, *ṛta* (*rita*), que todo lo regula. La primera tiene que ver con la creación, y la segunda, con el funcionamiento del mundo.

MITOS DE CREACIÓN

En el *Rig Veda* se encuentran una serie de himnos que se refieren en forma más o menos extensa al tema de la creación del mundo.[2]

La creación es presentada como resultado de diversos procesos. Unas veces, la creación es concebida como una obra de construcción similar a la de una casa. Por tal razón, los himnos se refieren a mediciones (del espacio), a los materiales empleados (madera), a columnas (que sostienen el Cielo y la Tierra), a las puertas (el oriente por donde llega la luz), a cadenas (para fijar la Tierra), etcétera Los artífices son los Dioses en general, varios Dioses juntos o algún Dios individual. El *Rig Veda* conoce a un Dios Tvastri, el carpintero divino.

Otras veces, el *Rig Veda* presenta a la creación como un acto de procreación. Soma es el padre de las plantas, Sarasvatī, la madre de los ríos. Pero la creencia más generalizada y amplia es la que declara a Dyaus (el Cielo) y a Prithivī (la Tierra) como el Padre y la Madre de todo.

Hay un himno en el *Rig Veda* (X, 90) de inspiración sacerdotal y ritual que narra que el mundo fue creado a partir del cuerpo de un ser gigantesco primordial (*purusha*) en un sacrificio en que participaron los Dioses. Las diversas partes de su cuerpo se convirtieron en el Cielo, el aire, la Tierra, etcétera. En una de las estrofas de este mismo himno (probablemente interpolado y de época posterior) se expresa qué partes del cuerpo de la víctima se convirtieron en las cuatro castas: la boca se convirtió en el *brāhmaṇa* (el sacerdote, experto en los ritos), los brazos, en el *rājanya* (el guerrero), los muslos, en el *vaishya* (el comerciante), y los pies, en el *shūdra* (el servidor). Esta estrofa contiene la única referencia en el *Rig Veda* a las castas y sirvió de base para la ulterior especulación sobre esta *peculiar* institución social de la India.

2. Véase A.A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, págs. 11-15; W. Norman Brown, «The Creation Myth of the Ṛg Veda», y «Theories of Creation in the Ṛg Veda», en *India and Indology*, págs. 20-33 y págs. 40-52, respectivamente; y Thomas Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda I –Das Religiöse System des Rigveda–*, págs. 363-390.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: MITOS DE CREACIÓN EN GRECIA

En Grecia también encontramos una serie de mitos de creación con diversos protagonistas, cuya exaltada fantasía en muchos casos no es menor que la de los mitos creacionistas indios. Nos parece interesante reproducir el juicio de E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* I, 1, pág. 136, respecto de las antiguas cosmogonías griegas anteriores a Tales:

> «Tomado todo lo anterior en cuenta parece que el beneficio que las más antiguas cosmologías podían proporcionar a la filosofía no es tan importante como se ha querido creer, pues las concepciones que les sirven de fundamento son en parte tan simples que el pensamiento incluso sin su precedencia fácilmente habría podido ir tan lejos [como ellas] tan pronto como él hubiese empezado a ocuparse de la investigación científica de las cosas, en parte son tan ambiguas en su forma de exposición mítico-simbólica y tan recubiertas de tantos elementos componentes fantásticos que ellas ofrecen a la reflexión racional sólo un apoyo muy inseguro».

No obstante este severo juicio de Zeller, las cosmogonías pre-socráticas tuvieron gran presencia en la Cultura Griega como se ve por las numerosas referencias que a las mismas se hacen en los autores griegos.[3]

En todos estos mitos predomina la concepción de *creación* como *procreación*. Muchos de ellos presentan elementos comunes. Señalamos a título de ejemplo algunos de estos mitos.

1. En Homero, el autor griego más antiguo, se encuentra muy poca información cosmogónica. En *Ilíada* XIV, 200 y 201, repetido en XIV, 301 y 302, Homero se refiere escuetamente al *Océano* (Ὠκεανός) como progenitor de los Dioses, y a *Tetis* (Τηθύς), como la madre, y en XIV, 244-248, menciona a *Océano* como el progenitor de todos los Dioses.

3. Cf. Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*. Hoy tenemos a nuestra disposición para el conocimiento de las teorías cosmogónicas órficas la excelente edición de Albertus Bernabé, *Poetae epici graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta*, *Fasciculus 1* y *Fasciculus 2*, con una rica bibliografía. Es fácil encontrar en esta nueva edición, en las secciones que contienen los fragmentos 19-27 y 69-89, y en las páginas 119, 122, 128 y 141, los fragmentos que hemos citado por la edición de Kern.

Platón en el *Teeteto* 152 e y *Cratilo* 402 b, y Aristóteles en la *Metafísica* A capítulo III, pág. 983 b líneas 27-34, se refieren al mito de Homero relativo al *Océano* y *Tetis*.

El mismo Homero en la *Ilíada* XIV, 258, se refiere a la *Noche* (Νύξ) como una figura respetable a quien el propio Zeus teme. La *Noche* tendrá en otros relatos cosmogónicos una especial importancia.

2. Hesíodo presenta una cosmogonía más desarrollada. En los versos 106 y 107 de su *Teogonía* menciona a la *Tierra*, al *Cielo* y a la *Noche* como el origen de los Dioses, pero luego en los versos 116-136 narra que en primer lugar nació o llegó a ser (γένετο) el *Caos* (Χάος), luego *Gaia* (Γαῖα), la Tierra, y los *Tártaros* o Mundo Subterráneo (Τάρταρα) y *Eros* (Ἔρος = Ἔρως), el Amor; del *Caos* nace *Érebos* (Ἔρεβος) y la *Noche* (Νύξ); de la *Noche* y *Érebos* nacieron el *Éter* (Αἰθήρ) y el *Día* (Ἡμέρη); *Gaia* produjo a *Uranos* (Οὐρανός), el Cielo, y a las montañas y al mar, el *Ponto*, y finalmente uniéndose a *Uranos*, su hijo y consorte, creó al *Océano* y a los *Titanes* (Τίτανες).

Anotemos en los mitos de Homero y Hesíodo referidos anteriormente la *antropomorfización*, *personificación* y *divinización* de elementos de la naturaleza e incluso de sentimientos humanos como la noche, el océano, la tierra, el amor, etcétera. Este procedimiento también aparece en los mitos órficos de la creación que mencionamos a continuación.

3. Existe diversa información sobre las teorías cosmogónicas de los Órficos, especialmente contenida en la obra citada de Otto Kern. El Neoplatónico Damascio (siglo V después de Cristo), que dirigió la Academia Platónica de Atenas, en su obra *Dudas y soluciones sobre los principios primeros*, es tal vez el principal informante sobre este tema.[4]

La información sobre la cosmogonía de los órficos proviene de la obra órfica *Discursos Sagrados en 24 Rapsodias*, conocida comúnmente bajo el nombre de *Rapsodias Órficas* (Fragmentos 60-235, págs. 140-248 de la edición de Otto Kern). Las *Rapsodias Órficas* habrían adquirido la forma en que hoy las tenemos en un largo proceso que data del siglo VI antes de Cristo hasta el siglo I o el siglo II después de Cristo.

Damascio presenta estas teorías cosmogónicas órficas interpretándolas a la luz de nociones neoplatónicas de su época y entendiéndolas simbólicamente, lo que contribuye a crear confusión, siendo difícil determi-

4. El Tratado de Damascio ha sido editado por Leendert Gerrit Westerink y traducido al francés por Joseph Combès, bajo el título *Damascius, Traité des premiers principes*.

nar qué elementos son de origen órfico y cuáles aditamentos posteriores. Damascio y los Neoplatónicos en general tratan con toda seriedad las fantasiosas especulaciones cosmogónicas órficas, las consideran depositarias de arcana sabiduría y las hacen objeto de detalladas reflexiones con el fin de amoldarlas a sus propias teorías. En el volumen III, pág. 159, Damascio, después de estudiar en las páginas anteriores los *Oráculos Caldeos*, realiza el análisis de las "otras teologías", las órficas:

> *[...] ἔι τι καὶ ἀπὸ τούτων δυνάμεθα σέβας ἀναλαβεῖν ἔτι μεῖζον καὶ ὡς ἔνι μέγιστον τῆς ὑπερβαλλούσης ἐκείνης ἑνώσεως.*
>
> «[...] para ver si podemos sacar de ellas un temor reverencial más grande todavía [que el que sacó de los *Oráculos Caldeos*], y lo más grande posible para con aquella unión trascendental».

Esta actitud es comprensible, pues, como dice I.M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1941, pág. 306:

> «[...] a través de todos los cambios y variedad [*que experimentó el sentimiento religioso griego*] Orfeo mantuvo tenazmente su primacía como un profeta de religión. Al final, cuando el Paganismo estaba trabado en su lucha mortal con el Cristianismo, la particular manifestación del espíritu religioso, que era inherente a las cosas que llevaban su nombre, les pareció a los Neoplatónicos a la vez tan vital y tan global que él fue proclamado por ellos como el fundador del Potiteísmo mismo».

Resumimos brevemente las principales cosmogonías órficas:

La primera versión registrada (Damascio III, págs. 162-163) como de Orfeo por Eudemo [peripatético, discípulo de Aristóteles, siglo IV antes de Cristo] expresa que Orfeo ponía el origen de todo en la *Noche*, que es uno de los protagonistas principales de las teologías órficas. Cf. fragmento 28 de *Fragmenta veteriora* en O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, págs. 97-98.

El mismo Damascio, III, págs. 159-160, da otra versión de la teología órfica contenida en las *Rapsodias Órficas*. Esta teología pone en el inicio del mundo a *Cronos* (Χρόνος), el Tiempo, que da origen al *Éter* (Αἰθήρ) y al *Caos* (Χάος). Cf. fragmento 66 de *Hieroì Lógoi*, pág. 147

(cita de Proclo) de la citada obra de O. Kern. *Cronos* produce un huevo de plata. Cf. fragmento 70 de *Hieroì Lógoi*, págs. 149-150 (cita de Damascio) de la obra de Kern. Luego del huevo surge *Fanes* (φάνης). *Fanes* es llamado también *Protógonos* (Πρωτόγονος), el *Primogénito*. Cf. fragmento 86 de *Hieroì Lógoi*, págs. 158-159 (cita de Hermias) de Kern, y fragmento 87 de *Hieroì Lógoi*, págs. 159-160 (cita del Himno órfico VI) de Kern. Junto a *Fanes* aparecen otros personajes: *Métis* (Μῆτις), como personificación de la mente (νοῦς), y *Ericepeo* ('Ηρικεπαῖος), como personificación de la fuerza (δύναμις) (en Damascio, pág. 160, líneas 6-7).

Es también Damascio, III, págs. 160-162, quien describe la tercera teología órfica según Jerónimo y Helánico, autores desconocidos. Cf. Kern, fragmentos 54-59, págs. 130-140. De acuerdo con ello en el origen existía el *Agua* (ὕδωρ) y la *Materia* (ὕλη), la cual se concretó en Tierra (γῆ). De los dos principios mencionados nació un dragón o serpiente con cabezas de toro y de león y, entre ambos, un rostro de Dios, y que tenía alas en los hombros. Fue llamado *Cronos* (Χρόνος), y también *Heracles* ('Ηρακλέης). Con *Cronos* convivía *Ananke* ('Ανάγκη), llamada también *Adrasteia* ('Αδράστεια), la Necesidad o Destino, incorpórea y, sin embargo, de proporciones cósmicas. El dragón *Cronos* procrea a *Éter* (Αἰθήρ), a *Caos* (Χάος) y a *Érebos* ('Ερεβος), y luego en ellos engendra a un huevo y de este huevo nacería un Dios incorpóreo [o de doble cuerpo (?)] y que sin embargo poseía alas doradas en los hombros, cabezas de toros en los flancos y en la cabeza un enorme dragón representando diversas formas de animales. El Dios que nace es *Fanes* (φάνης), el *Primogénito*. Cf. fragmento 87, ya citado.

Esta teología, según Damascio, vol. III, pág. 162, líneas 15-17, ensalza al *Protógonos* (*Fanes*) y lo llama Zeus, organizador de todo el cosmos, explicando que por esta razón Zeus también se llama *Pan* (Πάν), *Todo*. *Fanes* sería así el Dios creador.

Atenágoras en su *Súplica por los Cristianos* XVIII, 4, edición de *Sources Chrétiennes*, transmite otra teología órfica que tiene elementos comunes con la anterior. Narra que en el inicio existía el Agua y que del Agua (ὕδωρ) se formó el Lodo (ἰλύς) y que de ambos nació un animal, un dragón o serpiente, que tenía una cabeza de león y una de toro y, entre ambas, un rostro de Dios. Su nombre era *Heracles* ('Ηρακλέης) y *Cronos* (Χρόνος). *Heracles* procreó un huevo de enorme tamaño que, lleno de la fuerza de su progenitor, se parte en dos. La parte de arriba se

convierte en el Cielo (Οὐρανός) y la parte de abajo en la Tierra (Γῆ). Del huevo surge también un Dios con dos cuerpos, que era *Fanes*. *Uranos* unido a la *Tierra* engendra seres femeninos, las tres Parcas o Moiras, y seres masculinos, los Cíclopes. *Uranos* arroja a los Cíclopes al Tártaro al enterarse de que sus hijos le quitarían el poder. La *Tierra*, furiosa, da a luz a los *Titanes* para vengarse de *Uranos*.[5]

LO UNO. HIMNO DEL *RIG VEDA* X, 129

Volviendo a la India, señalemos que frente a todos los mitos referentes a la creación, antes mencionados, indios o griegos, se destaca el Himno X, 129 del *Rig Veda*, que postula a lo Uno (*ekam* en neutro) como el origen de todo. Aunque en el himno se hacen presentes algunos elementos antropomórficos concretos ("respiraba sin aire", *ānīd avātam*, "ardor ascético", *tapas*, "el deseo", *kāma*), con todo es evidente su tendencia hacia el pensamiento abstracto, ya que ubica en el principio de todo a una entidad de naturaleza abstracta, lo Uno. Encontramos en el himno una superación de las explicaciones concretas y míticas de las concepciones cosmogónicas expuestas en los textos antes señalados, indios o griegos.[6]

Lo Uno, que este himno pone como origen de todo, es una prefiguración de la noción de *Brahman* (lo Absoluto). Śaṅkara, en su comentario de los *Brahmasūtras* II, 4, 8, línea 5, expresa que el tema de este Himno del *Rig Veda* X, 129, es *Brahman* (*nāsadāsīye hi brahmapradhāne sūkte*); y Sāyaṇa, en su comentario de este himno *ad* estrofa 2, identifica el *ekam* de este himno con *Brahman*: *sakalavedāntaprasiddhaṃ brahmatattvam ānīt prānīvat*: «*Brahman* bien conocido en todo el Vedānta respiraba», y *tad brahmaikam avibhāgāpannam āsīt*: «Aquel *Brahman* Uno = sin partes existía». *Brahman* en las *Upanishads* ocupa un lugar de preeminencia y en las Escuelas del Vedānta, a que se refieren los capítulos 5, 6,

5. Para una exposición más detallada de los antecesores de las cosmogonías presocráticas, ver H. Diels / W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol., I, págs. 1-60; G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, págs. 8-72; Damascius, *ob. cit.*, vol. III, págs. 159-165 y notas correspondientes con bibliografía en la citada edición; y E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* I, 1, págs. 95-148, sobre los órficos en especial págs. 122-148; y W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, capítulo IV.
6. Otras referencias a la idea de lo Uno como origen del mundo se encuentran asimismo en el mismo *Rig Veda* I, 164, 6 y 46; III, 54, 8; VIII, 58, 2; y X, 82, 6.

7 y 8 de la Parte II de esta obra, constituye el tema central de la especulación de su vasta literatura.

La oposición entre una Unidad inicial y una multiplicidad ulterior será otra idea que las escuelas de siglos siguientes desarrollarán. En el Vedānta No-dualista (Advaita Vedānta) *Brahman*, lo Uno y lo Único, se opone a la pluralidad del mundo empírico; en la Escuela Sāṃkhya la *Prakriti* (la Materia Primordial) en su aspecto *avyakta*, no manifestada, carente de toda determinación empírica, y por consiguiente Una, dará origen por un proceso evolutivo a la multiplicidad de nuestra realidad.[7]

Es interesante en el himno, estrofas 2 y 3, la referencia a la idea de que antes de la creación nada existía. Esta idea aparece en otro pasaje del *Rig Veda*, Himno X, 72, 2 y 3 (lo existente [*sat*] nació de lo inexistente [*asat*]); en el *Atharva Veda* X, 7, 25 (los Dioses nacieron de lo inexistente); en el *Śatapatha Brahmaṇa* (obra que pertenece a una época posterior a la de los *Vedas*) VI, 1, 1, 1 («En el inicio esto [= el mundo] era inexistente», *asad vā'idam agra'āsīt*), y en las *Upanishads* (obras posteriores a los *Brāhmaṇas*) hay referencias a personas que sostenían esta idea, como en la *Taittirīya* II, 7, 1 ("En el inicio había lo no-existente; de éste nació lo existente", *asad vā idam agra āsit / tato vai sad ajāyata*), cf. *Chāndogya* VI, 2, 1. Véase en el capítulo 9 de la Parte II de este libro la sección *El principio* ex nihilo nihil, *fundamento de la causalidad Saṃkhya*.

Llama la atención la proclamación de escepticismo con que el himno se cierra: puede ser que ni el Supremo Guardián del universo sepa de dónde surgió la creación.

No es este himno el único en que una actitud escéptica se hace manifiesta, muchas veces conjuntamente con expresiones de ateísmo. La estrofa 5 del Himno II, 12 menciona a personas (escépticas) que preguntan con relación al Dios Indra, el principal Dios del Panteón Védico, "¿Dónde está él?", *kuha seti*, y a otras (= ateos) que dicen: «Él no existe»: *naiṣo asti*. El Himno VIII, 100, estrofa 3, expresa una idea similar:

pra su stomaṃ bharata vājayanta
indrāya satyaṃ yadi satyam asti /
nendro astīti nema u tva āha
ka īṃ dadarśa kam abhi ṣṭavāma //.

7. Véase el capítulo 9 dedicado al sistema Sāṃkhya en esta Parte II.

"Deseando el éxito,
ofreced a Indra un elogio veraz,
si es verdad [que Él existe].
Muchos dicen "Indra no existe.
¿Quién lo ha visto?
¿A quien elogiaríamos?"»

La posición escéptica se mantendrá en los siglos que siguen. Se nos hará presente en Sañjaya Belaṭṭhaputta, del siglo VI antes de Cristo, uno de los Maestros del Error, contemporáneos de Gautama Buda (siglo VI antes de Cristo), el fundador del Budismo, en los Materialistas, y en autores como Jayarāśi Bhaṭṭa (siglo VIII después de Cristo) y Śriharsha (siglo XII), que niegan validez a todos los medios de conocimiento (percepción, inferencia, etcétera) tradicionalmente aceptados.[8]

HIMNO DEL *RIG VEDA* X, 129: TEXTO SÁNSCRITO Y TRADUCCIÓN

Debido a su importancia hemos considerado útil incluir aquí el texto original y nuestra traducción del Himno del *Rig Veda* X, 129, que fue compuesto muchos siglos antes de la aparición en Grecia del pensamiento presocrático que marca el comienzo de la Filosofía en Occidente. Este himno es una de las causas que nos han llevado a considerar que las primeras etapas de la Filosofía de la India se encuentran ya en los tiempos védicos.

8. Sobre el himno védico X, 129, véase Karl F. Geldner, *Der Rigveda in Auswahl, II, Kommentar*, págs. 207-214. Sobre los Maestros del Error, véanse Claus Vogel, *The teachings of the Six Heretcis*; C. Dragonetti, «Los seis Maestros del Error», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, págs. 129-153. Sobre los Materialistas, véase F. Tola, «Tres concepciones del hombre en la filosofía de la India», en *Pensamiento*, vol. 42, Madrid, 1986, págs. 29-46; y M. Sevilla Rodríguez, «Los materialistas indios en el código de Manu», en *Pensamiento*, vol. 60, Madrid, 2004, págs.137-143. Sobre Jayarāśi Bhaṭṭa, véase Eli Franco, *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism*. Sobre Śriharsha, véase Ganganath Jha, *The Khaṇḍanakhaṇḍakhāḍya of Shri Harṣa*.

Rig Veda X, 129: Texto sánscrito

1. *nāsad āsīn no sad āsīt tadānīṃ*
nāsīd rajo no vyomā paro yat /
kim āvarīvaḥ kuha kasya śarmann
ambhaḥ kim āsīd gahanaṃ gabhīram //

2. *na mṛtyur āsīd amṛtaṃ na tarhi*
na rātryā ahna āsīt praketaḥ /
ānīd avātaṃ svadhayā tad ekaṃ
tasmād dhānyan na paraḥ kiṃ canāsa //

3. *tama āsīt tamasā gūøham agre*
'praketaṃ salilaṃ sarvam ā idam /
tuchyenābhvapihitaṃ yad āsīt
tapasas tan mahinājāyataikam //

4. *kāmas tad agre sam avartatādhi*
manaso retaḥ prathamaṃ yad āsīt /
sato bandhum asati nir avindan
hṛdi pratīṣyā kavayo manīṣā //

5. *tiraścīno vitato raśmir eṣām*
adhaḥ svid āsīd upari svid āsīt /
rethodhā āsan mahimāna āsan
svadhā avastāt prayatiḥ parastāt //

6. *ko addhā veda ka iha pra vocat*
kuta ājātā kuta iyaṃ visṛṣṭiḥ /
arvāg devā asya visarjanenā-
thā ko veda yata ābabhūva //

7. *iyaṃ visṛṣṭir yata ābabhūva*
yadi vā dadhe yadi vā na /
yo asyādhyakṣaḥ parame vyoman
so aṅga veda yadi vā na veda //

Rig Veda X, 129: Traducción
Himno a la Creación

1. «Entonces [9] no existía lo no-existente ni lo existente,
no existía el espacio etéreo,
ni la bóveda celeste que está más allá de él.
¿Qué cubría? ¿Dónde? ¿Bajo la protección de quién?
¿Existía el agua, insondable, profunda?

2. Entonces no existía la muerte ni lo inmortal,
no había el aparecer de la noche, del día.
Aquel Uno respiraba sin aire, por su propia naturaleza.
Aparte de él nada más existía.

3. En el comienzo existía tiniebla envuelta por tiniebla.
Agua indiferenciada era todo esto.
Aquel Uno,
que estando a punto de devenir,
estaba [aún] cubierto por el vacío,
nació por la grandeza de su calor [ascético].

4. En el comienzo le sobrevino [al Uno] el deseo,[10]
que fue la primera semilla de la mente.
Los Sabios buscando en sus corazones,
gracias a su sabiduría encontraron en lo no-existente,[11]
el vínculo con lo existente.

5. Extendieron transversalmente su cuerda.[12]
¿Había ahí "abajo"? ¿Había ahí "arriba"? [13]
Habían procreadores [masculinos];
habían poderes [femeninos].

9. En el origen, antes de la Creación.
10. El deseo que invadió a lo Uno era el deseo de crear.
11. Lo existente surgió de lo no-existente.
12. Los Sabios hicieron un estudio de la realidad entera.
13. Relatividad de la ubicación en el espacio.

Abajo, la naturaleza [femenina];
arriba, el impulso [masculino].[14]

6. ¿Quién verdaderamente sabe? ¿Quién podría aquí declarar
de dónde nació, de dónde esta Creación?
Los Dioses vinieron después
gracias a la creación de este [universo].[15]
¿Quién entonces sabe de dónde ella llegó a ser?

7. Aquel que en el cielo supremo es su guardián [16]
- sólo Él sabe de dónde llegó a ser esta Creación,
ya sea que Él la hizo, ya sea que no,
o tal vez ni Él lo sabe.»

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA DOCTRINA DE LO UNO EN PLOTINO

La idea expresada en este himno de que lo Uno es el origen de todo trae a la mente la tesis similar de Plotino sostenida por ejemplo en la *Enéada* V, 2, 1, pág. 33, línea 1, edición de É. Bréhier, que expresa:

> *τὸ ἕν πάντα καὶ οὐδέ ἕν ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα.* [Cf. V, 1, 7, pág. 24, línea 22 y V, 4, 1, pág. 80, líneas 22-23].
>
> «Lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas; pues es el origen (*arjé*) de todas las cosas (pero) no todas las cosas».

Plotino construye toda una metafísica fundada en la noción de lo Uno. Éste no es el caso del *Veda*, en el que la idea de lo Uno como origen de todo es meramente expresada pero no desarrollada. Posteriormente será el Vedānta No-dualista de Shaṅkara el que fundará sobre esta misma noción, identificada con *Brahman*, lo Absoluto, todo un sistema metafísico sumamente elaborado, que declara la sola existencia de *Brah-*

14. Referencia a los principios masculino activo y femenino pasivo.
15. La estrofa señala la función secundaria de los Dioses.
16. Referencia al Supremo Ser por encima de los Dioses.

man, atribuyendo a todo lo demás, al mundo, al Dios personal y al yo empírico, una existencia meramente ilusoria producto del error congénito al hombre. Véase más adelante sobre el Vedānta No-dualista el capítulo V.[17]

EL ORDEN CÓSMICO (*RITA*)

La segunda idea interesante que encontramos en el *Veda* es la noción expresada por la palabra sánscrita *ṛta* (*rita*), que ha sido traducida por "Orden (Cósmico)" y que expresa la regularidad de los procesos que se dan en nuestra realidad, la inevitable secuencia entre diversos hechos, el *orden* como lo opuesto a la irregularidad, a la arbitrariedad, a lo imprevisible de las consecuencias y efectos.

Una manifestación del *rita* es la ordenada sucesión de los días y de las noches, de las estaciones, de la siembra y de la cosecha, de la unión de los padres y de la procreación del hijo, etcétera, hechos estos de fácil observación.

El Orden se hace presente también en la deseada secuencia del acto bueno y del premio, del acto malo y del castigo. El Orden actúa en este caso como una ley moral de vigencia universal.

Los *Vedas* proclaman la existencia de un Cielo, el mundo de Yama, lugar de felicidad y vida placentera, y de un infierno, lugar de desdicha y sufrimiento. El Cielo no era para todos indistintamente.

Una serie de pasajes del *Rig Veda* y del *Atharva Veda* indican que la creencia general era que el Cielo estaba reservado para cierta clase de muertos: los que se comportan bien (*sukṛt: Atharva Veda* 6, 120, 3), los de buen corazón (*suhārd: Atharva Veda* 6, 120, 3), los que aman a los dioses (*devayu: Rig Veda* 1, 154, 5), los que conocen la ley divina (*ṛtajña: Rig Veda* 10, 15, 1), los veraces (*satya*), los que comen la oblación (*havirad*), los que beben la oblación (*haviṣpā*) (*Rig Veda* 10, 15, 10), los que entregaron *dakshinas* (honorarios) a los sacerdotes que intervenían en los ritos (*dakṣiṇāvat: Rig Veda* 10, 107, 2), los que por sus ascetismos fueron invencibles (*tapasā ye anādhṛṣyās*), los que pelearon como héroes

17. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, «El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perspectivismo», en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 7, Madrid, 2002, págs. 141-169; versión inglesa en *Indologica Taurinensia*, vol. XXVI, 2000, págs. 161-186, y el capítulo 6 de este libro.

en los combates y perdieron la vida (*ye yudhyante pradaneṣu śūrāso ye tanūtyajaḥ*) y repartieron generosamente *dakshinas* (*sahasradakṣiṇās*) ... y los videntes ante quienes se abrían miles de caminos (*sahasraṇīthāḥ kavayo*) (*Rig Veda* , 10, 154, 2, 3 y 5).

Una serie de textos nos dicen para qué personas estaba dedicado el Infierno: los que no sacrifican (*ayajyu: Rig Veda* 1, 121, 13); los malos, los falsos, los mentirosos (*pāpāsaḥ santo anṛitā asatyā: Rig Veda* 4, 4, 5); los que obran mal, sin mayores especificaciones (*duṣkṛt: Rig Veda* 7, 104, 3); los enemigos, por el simpre hecho de serlo (*Atharva Veda* 9, 2, 10 y 17; 10. 3, 9; 13. 1, 32), etcétera. [18]

Finalmente *rita* se vincula también con la acción ritual. En los *Brāhmaṇas*, textos posteriores a los *Vedas*, tiene principal importancia la idea de que el rito correctamente realizado, con estricta observancia de las normas que lo rigen, tiene necesaria e ineluctablemente determinados efectos, no siendo incluso necesaria la intervención de los Dioses. El rito es concebido como una fuerza autónoma de irresistibles consecuencias. Esta idea, cuya vigencia en el ámbito mágico es muy marcada, existió también en los *Vedas* y es probable que haya existido ya en época anterior a los *Vedas*.[19]

Rita es concebido unas veces como una ley establecida e impuesta por algún Dios, en especial Varuṇa y Mitra; otras veces *rita* aparece dotado de autoridad propia, independiente de los Dioses, que incluso le son subordinados.[20]

No es de extrañar que en la sociedad védica existiese la certeza de la existencia de un Orden natural, moral y ritual, porque esa certeza es el presupuesto imprescindible de muchas actividades propias de las comunidades humanas, como las actividades agrícolas, y porque son de fácil observación muchas manifestaciones de la regularidad de numerosos procesos naturales; porque el hombre tiene la tendencia a pensar que en esta vida o en otra el bueno es premiado y el malo es castigado; y porque, si no existiese la fe en que a los actos rituales les seguirán los efec-

18. Véanse A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* II, págs. 406-415; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, págs. 530-542; W. Norman Brown, «The Rigvedic equivalent for Hell", in *India and Indology*, págs. 14-20; F. Tola, «Muerte e inmortalidad en el *Rig Veda* y en el *Atharva Veda*», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, págs. 75-90.

19. Véanse S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, y H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft*.

20. Cf. A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* I, pág. 84.

tos que se les atribuye como propios, el culto a los Dioses carecería de adeptos. Esa convicción exigía una palabra que expresase la regularidad de esos procesos naturales y la inevitable secuencia entre diversos actos.

En muchas de sus manifestaciones, especialmente en aquellas que se dan en los planos de la conducta humana y de la acción ritual, la noción de *rita* se vincula con la noción de causalidad: todo acto tiene una determinada consecuencia. El rito, conjunto de actos sometidos a un orden, surte necesariamente determinados efectos, y lo mismo sucede con las acciones buenas o malas que el hombre realiza: serán premiadas o castigadas.

Es muy posible que la idea de un Orden Universal que aparece en el *Veda* fuese de origen indo-europeo, pues una concepción similar se encuentra en el *Avesta*, en donde aparece el término *aśa* con valores iguales al término *rita*. *Rita* se vincula no sólo con el término avéstico *aśa*, sino también con el hitita *arta*, con el antiguo persa *arta* (cf. *Arta-xerxes*), con el griego *ararískô* (ἀραρίσκω), cuyo sentido básico es "unir" (*to join*) y "ajustar", "adaptar" (*to fit together*), y con la palabra latina *ritus*, "ordenamiento, rito". Todas estas palabras se relacionan con la raíz indo-europea *AR-* que significa "unir, ordenar, encajar, ensamblar".[21]

HIMNO DEL *RIG VEDA* I, 113: TEXTO SÁNSCRITO Y TRADUCCIÓN

En *Rig Veda* I, 113, dedicado a la Diosa Aurora (*Uṣas*), se hace presente la idea de un *Orden Cósmico* que todo lo regula. Es evidente en este himno la fuerte y profunda impresión que la marcha ordenada de los fenómenos celestes causó en el poeta védico. Incluimos aquí en sánscrito y en traducción las estrofas de este himno que expresamente se refieren a esta noción.

21. Sobre *rita*, véanse A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* I, págs. 83-85, H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, págs. 195-202 y *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, págs. 124-126; H. Lüders, *Varuṇa, II Varuṇa und das Ṛita*, reseña de Paul Thieme al libro de Heinrich Lüders *Varuṇa. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ludwig Alsdorf II, Varuṇa und das Ṛita*, en P. Thieme, *Kleine Schriften* II, págs. 777-788; Thomas Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda Erster Teil –Das Religiöse System des Rigveda–*, págs. 346-347. Sobre la etimología de *ṛta* cf. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, vol. 1, *sub voce*; y É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II, págs. 99-101.

Rig Veda I, 113: Texto sánscrito

1. *idaṃ śreṣṭhaṃ jyotiṣāṃ jyotir āgāc*
citraḥ praketo ajaniṣṭa vibhvā /
yathā prasūtā savituḥ savāyaḥ
evā rātryuṣase yonim āraik //

2. *ruśadvatsā ruśatī śvetyāgād*
āraig u kṛṣṇā sadanānyasyāḥ /
samānabandhū amṛte anūcī
dyāvā varṇaṃ carata āmināne //

3. *samāno adhvā svasror anantas*
tam anyāyānyā carato devaśiṣṭe /
na methete na tasthatuḥ sumeke
naktoṣāsā samanasā virūpe //

...

8. *parāyatīnām anveti pātha*
āyatīnāṃ prathamā śaśvatīnām /
vyucchantī jīvam udīrayanty
uṣā mṛtaṃ kaṃ ca na bodhayantī //

...

12. *yāvayad dveṣā ṛtapā ṛtejāḥ*
sumnāvarī sūnṛtā īrayantī /
sumaṅgalīr bibhratī devavītim
ihādyoṣaḥ śreṣṭhatamā vyuccha //

13. *śaśvat puroṣā vyuvāsa devy*
atho adyedaṃ vyāvo maghonī /
atho vyucchād uttarāṅ anu dyūn
ajarāmṛtā carati svadhābhiḥ //

...

15. ...
īyuṣīṇām upamā śaśvatīṇāṃ
vibhātīnāṃ prathamoṣā vyaśvait //

Rig Veda I, 113: Traducción
Himno a la Aurora

1. «Ha llegado esta luz,
la más hermosa de las luces;
ha surgido la aparición esplendorosa,
que se difunde por doquier.
Así como la Aurora impulsada,
cedió el lugar al impulso del Impulsador,[22]
así la Noche cedió el lugar a la Aurora.

2. La Blanca[23] ha llegado,
brillante, con su brillante ternero;
la Negra le ha cedido sus dominios.
Del mismo linaje, inmortales,
siguiéndose una a la otra
la Aurora y la Noche avanzan,
alternando sus colores.

3. Idéntico y sin fin es el camino de las dos hermanas.
En alternada marcha,
ambas lo recorren,
instruidas por los Dioses.
Conservando entre ellas la correcta distancia,
no se entrechocan ni jamás se retrasan.
La Noche y la Aurora,
de idéntico espíritu, de diferentes colores.

...

8. Esta Aurora sigue el camino
de las que ya pasaron,
la primera de las que están viniendo en sucesión eterna,
difundiendo su esplendor,
animando a lo que vive,
no despertando al que está muerto.

...

22. El Impulsador, *Savitar* en sánscrito, es el Sol en su aspecto de gran animador del universo.
23. La Blanca es la Aurora; la Negra, la Noche. Ambas palabras son femeninas en sánscrito.

12. ¡Oh, Aurora,
brilla aquí y ahora,
tú, la más hermosa de todas,
alejando a nuestros enemigos,
protectora del Orden (*ṛta*),
nacida en el Orden (*ṛta*),
dadora de alegría, suscitadora de liberalidades,[24]
auspiciosa,
trayendo contigo la fiesta de los Dioses!

13. Desde tiempo inmemorial
brilló la divina Aurora;
aquí y ahora la Generosa ha brillado
y así ella brillará en los días por venir.
Eternamente joven, inmortal,
ella avanza de acuerdo con su propias leyes.

...

15. ...
Ha resplandecido la Aurora,
la última de las que ya pasaron en sucesión eterna,
la primera de todas las que han de brillar»

...

KARMAN REEMPLAZA A *RITA*

Con el transcurso del tiempo, el uso del término *rita* con el valor de Orden desapareció del sánscrito, pero la idea de un Orden inmanente en la naturaleza, en el rito, en la conducta moral del hombre se mantuvo expresada por otras palabras, tanto en el Brahmanismo e Hinduismo como en el Budismo.

En el Brahmanismo e Hinduismo la función del término *rita* es asumida por el término *karman*, que inicial y etimológicamente significa "acción", pero que luego, ampliando su sentido, expresa la doctrina de que las acciones buenas o malas llevadas a cabo por el hombre en esta

24. La Aurora es la guía de las liberalidades, en cuanto gracias a ella se inician los ritos religiosos, que significan regalos para los sacerdotes que en ellos intervienen.

vida o en vidas anteriores determinan su destino en sus múltiples aspectos, feliz o desdichado, con el inevitable rigor de las leyes físicas. El hombre es así el producto de sus acciones pasadas, de su *karman*. La misma doctrina enriquece luego su campo de acción y determina que la totalidad de los *karmans* individuales da origen a la creación, la conformación, el desarrollo y la marcha del universo en que los hombres tienen que recibir el "fruto" bueno o malo, el premio o castigo de sus acciones. Un Orden ineludible regula así todo: el destino de los hombres y el destino del universo. El mundo en que vivimos no es el mejor mundo posible, es el *único* posible en función de las acciones buenas o malas que los hombres hayan realizado.

En el Budismo se le atribuye al *karman* la misma función ordenadora, y el Budismo tiene plena conciencia del rigor del funcionamiento de las leyes que regulan la realidad.

En el fondo, la creencia en el *karman* es también una creencia en un Orden –en un Orden cuyo carácter moral se enfatiza, ya que su principal efecto es que las acciones buenas no quedan sin premio y las acciones malas sin castigo. Además es un Orden cuya inspiración antropocéntrica es notable en cuanto que es la acción humana, acorde con la moral o contraria a ella, la que constituye el factor predominante en su funcionamiento. El Orden ha sido colocado en el centro de la perspectiva antropológica que se va convirtiendo en una característica del pensamiento de la India, siendo trasladado del ámbito externo de la naturaleza al ámbito humano individual.

La conciencia de la causalidad que se manifiesta ya en la doctrina del *rita* tiene gran presencia en la teoría del *karman* pues, de acuerdo con ella, todo lo que sucede en el ámbito individual y en el ámbito cósmico es sólo un efecto de aquella causa última y suprema, sin inicio, necesaria e ineludible, que es el *karman*, la acción. Nada queda al margen de la causalidad. El Budismo dará su formulación acabada a esta intuición, asumiendo como principios básicos de su filosofía que «todo tiene una causa» (*sahetu*) y que «dado esto, se produce aquello» (*asmin sati idaṃ bhavati*).[25]

25. Véanse F. Tola y C. Dragonetti, «La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud», en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, año 1999, vol. 229, núm. 1, págs. 65-88 (versión inglesa, "Buddhist Conception of Reality", en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 1996, vol. XIV, núm. 1, págs. 35-64); Wendy Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Indian Classical Traditions*; Wilhem Halbfass, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*; y para una crítica contemporánea de la teoría del *karman*, Vibha Chaturve-

Tenemos así en *rita* otro caso, al lado de la doctrina de lo Uno, de una doctrina formulada en la Época Védica, que se mantendría, bajo una forma diversa y expresada por otras palabras, en los siglos siguientes, y que será un componente de gran relevancia en los sistemas de pensamiento de la India.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EXALTACIÓN DE LA ACCIÓN EN OCCIDENTE

En Occidente se encuentran también ejemplos de la exaltación de la acción similares a la exaltación del *karman* en la India.

Comencemos mencionando una obra literaria. En el *Fausto* de Goethe I, en la escena del primer *Studierzimmer* [Gabinete de trabajo] Fausto decide traducir del griego a su "amado alemán" el *Nuevo Testamento* de la versión de San Juan. Las primeras palabras del texto dicen: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*: «En el comienzo era el Logos». Fausto duda acerca de la traducción de la palabra *Logos*. Después de descartar la traducción de *Logos* por "*Wort*" (palabra), "*Sinn*" (inteligencia), "*Kraft*" (fuerza), la traduce por "*Tat*" (acto, acción), que corresponde al término sánscrito *karman*. La traducción de Fausto de la frase es entonces: *Im Anfang war die Tat*: «En el comienzo era el acto, la acción». El acto se convierte así en la primera causa de la existencia.

Pasando al campo doctrinario, encontramos que fue un acto, una acción, un pecado cometido por Adán y Eva, lo que causó su desgracia, convirtió a sus descendientes, la humanidad, en una *massa perditionis* ("masa de perdición"), condenada para siempre al sufrimiento y a la muerte, y fue el origen del drama que tuvo como protagonista a Cristo. Una *acción* cometida por el primer hombre y la primera mujer fue la causa de todos esos terribles efectos.

Esa acción pecaminosa de Adán tuvo también importantes consecuencias en la actividad especulativa de Occidente. Teólogos y filósofos trataron acerca de los problemas teoréticos a los que dio lugar aquella acción pecaminosa. Entre estos problemas están los relativos a la participación de Dios en ese acto, la transmisión de culpabilidad, la predesti-

---

di, «Causality of Karmic Justice», en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, Delhi, 2001, vol. XVIII, núm. 3, págs. 129-156.

nación, la contradicción entre los elevados atributos de Dios y la realización de una acción tal y de sus consecuencias. A estos y otros problemas conectados con aquella primera acción están dedicadas importantes obras de pensadores occidentales como los tratados anti-pelagianos de San Agustín, la *Théodicée* de Leibniz, y toda la inmensa literatura controvertida alrededor de este tema.

Infinitos actos en India y un acto en Occidente son concebidos como la causa última del destino humano.[26]

RITA COMO VERDAD

La interpretación de *rita* como "Orden" se apoya en textos como el *Rig Veda* I, 113 mencionado, que de primera intención sugieren ese sentido para *rita*. El análisis etimológico, al que ya hemos hecho referencia, apoya la interpretación de *rita* como "Orden".

En su obra *Varuṇa*, póstumamente editada por Ludwig Alsdorf en 1959, Heinrich Lüders expuso en forma amplia una idea que ya expresara en 1910 (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, pág. 931). Descartó la idea de que *rita* significase "Orden", como generalmente se aceptaba, y sostuvo que en realidad significa "Verdad", *satya* en sánscrito, apoyando su tesis en un cuidadoso análisis de los textos pertinentes. *Rita* y *satya* serían así sinónimos; su sentido común sería "Verdad". Desde la formulación por Lüders de esta tesis novedosa, las opiniones de los indólogos se han dividido entre ambas acepciones de Orden y Verdad, contando cada una con prestigiosos representantes de la Indología.

Pero posiblemente la distancia que separa *rita* y *satya* es escasa. *Satya*, "verdad", proviene de la raíz *AS-*, que en algunas formas derivadas de ella se presenta reducida a *S-*. *AS-/S-* significa "ser", "existir". *Satya* está relacionado con el participio formado a partir de *AS-/S-*: *sant-*, *sat-*, *satī* (existente). De acuerdo con su origen etimológico, *satya* significa "la *realidad*": "lo que es", "lo que existe", "lo que se da", "lo que está ahí". *Satya* también significa "la *verdad*" en su sentido básico de "*congruencia*" ("correspondencia", "coincidencia", "concordancia") entre las co-

26. Cf. el artículo de O.Schwemmer, «Tathandlung», en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 4, págs. 208-209.

sas: por un lado el pensamiento y la palabra, y por otro lado aquello a lo que el pensamiento y la palabra se refieren. Nota esencial de la verdad (*satya*) es la *congruencia*. La palabra veraz (*satya*) es *congruente* (*rita*, como adjetivo).

Si examinamos el término *rita* vemos que, como en el caso de verdad (*satya*), nota esencial del mismo es la *congruencia* (la correspondencia, la coincidencia, la concordancia) entre dos cosas: la causa y su efecto, un hecho y su acompañante, un acontecimiento y su secuencia.

La presencia en *rita* y en *satya* del elemento de *congruencia* aproxima a ambos términos y permite su intercambio en el discurso en determinados contextos, como ocurre con el uso de adjetivos diferentes, pero que pueden ser usados indistintamente por tener un componente semántico común.

Además *rita*, por su lado, designaba el Orden que rige la realidad en que vivimos, y a nosotros mismos. Siguiendo la tendencia védica de sustancializar y materializar todo, *rita* podía ser sustancializada y materializada. Y era también posible, de acuerdo con otra tendencia védica (la de la identificación), que el Orden (*rita*) fuera identificado con la realidad que ella ordena y regula. Dada su incidencia en todos los aspectos de la existencia, *rita* es por excelencia lo que es, lo que existe, lo que se da, lo que está ahí. *Rita* podía, pues, sugerir a la vez tanto el Orden que rige todo como el todo sometido a ese Orden, podía significar a la vez el *Orden* y *Realidad*.

Recordemos que el término griego *kósmos* (κόσμος) significa "orden", pero también significa "mundo".

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL CONCEPTO DE ORDEN EN OCCIDENTE

Desde muy pronto se encuentra en Grecia la idea de que en el mundo reina un orden, idea expresada en forma más o menos explícita, más o menos directa, más o menos universal. Para expresar esta idea de orden se utiliza el término *kósmos* (κόσμος), sinónimo de *eutaxía* (εὐταξία) y *táxis* (τάξις). La idea de que el universo está sometido a un Orden, que es un *kósmos*, se mantendrá en la historia de las ideas en Occidente.[27]

27. Véase en los artículos «Kosmos» y «Ordnung» por diversos autores, en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. IV, col. 1167-1176, y vol. VI, col. 1249-1309, un detallado estu-

Nos referiremos a tres casos en la historia de este largo proceso: la teoría estoica de la *εἱμαρμένη*, *fatum*, "destino", el poeta Manilio y algunos autores medievales latinos citados por M.D. Chenu.

1. La teoría de la *heimarménē* (*εἱμαρμένη*), *fatum*, "destino", "fatalidad" tuvo un gran desarrollo en el período helenístico-romano especialmente entre los Estoicos. Se puede decir que ella constituye una de sus doctrinas fundamentales.[28] Los fragmentos de los Estoicos compilados por J. von Arnim, en *Stoicorum Veterum Fragmenta*, volumen II, referentes a esta teoría, abarcan desde la página 264 a la 298.

La noción de la *εἱμαρμένη* no nos lleva al ámbito de la superstición. La *εἱμαρμένη* no es una fuerza misteriosa, indefinible. Pertenece al ámbito de la física y se trata de un noción de inspiración racionalista. Este hecho ha sido bien señalado por Cicerón en *De divinatione* I, 126. De las definiciones conservadas en los fragmentos de los reunidos por J. von Arnim se deduce que la *εἱμαρμένη* es la natural e inalterable conexión de causas y efectos de acuerdo con la cual todo sucede en el nivel humano y en el nivel cósmico. Básicamente, la *εἱμαρμένη* es la ley de la inalterable causalidad y de un Orden ineludiblemente prefijado, de un *rita* en términos védicos. Citamos algunos de dichos fragmentos:

[Plutarco], *De fato*, capítulo XI, pág. 574 d [912 von Arnim]:

> *μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας.*
>
> «Nada ocurre sin causa, sino de acuerdo con causas precedentes».

Estobeo, *Anthologium* I, 79, 1, edición K. Wachsmuth y O. Hense [913 von Arnim], citando a Crisipo:

> *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος [...] λόγος καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται.*

---

dio del concepto de Orden en Occidente desde la Antigüedad Griega a través de la Edad Media hasta la Época Moderna.

28. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, págs. 160-161.

> «La *εἱμαρμένη* es el *logos* del cosmos [...] *logos* de acuerdo con el cual ocurrieron las cosas que ocurrieron, ocurren las cosas que ocurren y ocurrirán las cosas que ocurrirán».

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos eminentes* VII, pág. 149 [915 von Arnim]:

> *ἔστι δ' εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.*
>
> «La *εἱμαρμένη* es la causa concatenada de las cosas existentes o el *logos* de acuerdo con el cual el cosmos funciona».

Aecio, *Placita* I, 28, 4 [917 von Arnim], dando una definición de la noción de *εἱμαρμένη* dice:

> *οἱ Στωϊκοὶ εἱρμὸν αἰτιῶν, τουτέστι τάξιν καὶ ἐπισύνδεσιν ἀπαράβατον.*
>
> «Los Estoicos [dicen que es] el encademaniento de causas, es decir, un orden y una ligazón ineludible [de causas]».

Nemesio, *De natura hominis*, capítulo 37, pág. 299, edición C.F. Matthae [918 von Arnim]:

> *εἰ δὲ ἡ εἱμαρμένη εἱρμός τις οὖσα αἰτιῶν ἀπαράβατος.*
>
> «Si la *εἱμαρμένη* es un encadenamiento ineludible de causas...».

Servio, *Comentario de la Eneida de Virgilio* I, 257 [923 von Arnim], se refiere al siguiente "dogma" de los Estoicos:

> *nulla ratione posse fata mutari.*
>
> «Los destinos no pueden ser cambiados por ninguna razón».

Commenta Lucani Lib. II, 306, pág. 69 edición Usener [924 von Arnim]:

et hoc secundum Stoicos qui omnia dicunt fato regi et semel constituta nec a numinibus posse mutari.

«Y esto de acuerdo con los Estoicos que dicen que todas las cosas son regidas por el destino y constituidas de una vez por todas y que no pueden ser modificadas por los Dioses».

2. Una de las ideas que con frecuencia expone el gran poeta latino Manilio (siglo I después de Cristo) en su injustamente descuidado poema *Astronomica* (editado excelentemente por G.P. Goold) es la del *Orden Cósmico*. Manilio expresa su admiración por el orden racional e inalterable que regula el movimiento de los planetas y la vida del universo en bien cincelados versos como los que citamos a continuación:

I, 28-33
Quis foret humano conatus pectore tantum
invitis ut dis cuperet deus ipse videri
sublimis aperire vias imumque sub orbem
et per inane suis parentia finibus astra?

«¿Quién dotado de un corazón humano
se hubiera atrevido a tánto:
desear contra la voluntad de los Dioses
aparecer él mismo como un Dios,
descubrir los caminos del cielo
y por debajo de la bóveda celeste y a través del espacio
los astros que obedecen a sus propios límites?»

I, 63-64
[...] deprendit tacitis dominantia legibus astra
et totum aeterna mundum ratione moveri [...]»

"[...] (la experiencia) descubrió que los astros
dominan con silenciosas leyes
y que todo el mundo es movido por una razón eterna [...]"

I, 139-144
et mundi struxere globum prohibentque requiri
ultra se quicquam, cum per se cuncta crearint,
frigida nec calidis desint aut humida siccis,
spiritus aut solidis, sitque haec discordia concors
quae nexus habilis et opus generabile fingit
atque omnis partus elementa capacia reddit [...]

«[La tierra, el fuego, el aire y el agua]
construyeron la esfera del mundo
y prohíben que se busque algo más allá de ellos,
pues ellos solos crearon todo,
y lo frío está junto con lo cálido
y lo húmedo con lo seco
y lo etéreo con lo sólido
y reina esta discordia concorde,
que da origen a nexos eficaces
y a una obra destinada a crear,
y torna a los elementos capaces de dar origen a todo [...]»

I, 182-185 y 188
nam neque fortuitos ortus surgentibus astris
nec totiens possum nascentem credere mundum
solisve assiduos partus et fata diurna,
cum facies eadem signis per saecula constet,
idem Phoebus eat caeli de partibus isdem
lunaque per totidem luces mutetur et orbes
et natura vias servet, quas fecerat ipsa [...]

«No puedo creer que los astros surjan de fortuitos orientes
ni que una vez tras otra nazca el mundo,
que el sol llegue a ser en recurrentes partos
y que sus destinos duren un solo día,
cuando vemos que a través de los siglos
los astros conservan la misma faz
y el mismo Febo sale de las mismas regiones del cielo
y la luna pasa por los mismos cambios

de resplandor y de forma,
y la naturaleza observa los caminos
que ella misma se ha trazado [...]»

I, 475-479
non varios obitus norunt variosque recursus
certa sed in propias oriuntur singula luces
natalesque suos occasumque ordine servant.
nec quicquam in tanta magis est mirabile mole
quam ratio et certis quod legibus omnia parent.

«[Los astros] no conocen diversos ponientes y diversos regresos,
todos ellos salen, precisos, para difundir sus propias luces
y con orden conservan sus natales y sus ocasos.
Ni nada es más admirable en tan inmensa mole
que el orden y que todos ellos obedezcan a rigurosas leyes.»

I, 495-500
at cur dispositis vicibus consurgere signa
et velut imperio praescriptos redere cursus
cernimus ac nullis properantibus ulla relinqui?
cur eadem aestivas exornant sidera noctes
semper et hivernas eadem, certamque figuram
quisque dies reddit mundo certamque relinquit?

«Pero ¿por qué vemos levantarse a los astros
en ordenadas alternancias
y seguir sus cursos
como por una autoridad prescriptos
y que, porque ninguno se apresura, ninguno queda atrás?
¿Por qué las mismas estrellas
adornan las noches del estío
y siempre las mismas las del invierno,
y cada día al nacer su consabido aspecto
le devuelve al mundo
y su consabido aspecto al concluir le deja?»

III, 64-65
his regimen natura dedit propriasque sacravit
unicuique vices sanxitque per omnia summam [...]

«A aquellas [estrellas] la naturaleza las sometió a un orden
y consagró para cada una sus propias alternancias
y todo lo sancionó en todo el universo [...]»

3. M.D. Chenu, en su obra *La théologie au douzième siècle*, págs. 23-25, expresa:

«De este universo, y por ser él un todo, la armonía es extraordinaria, por la diversidad misma de los seres que la componen,»

y cita algunos textos de autores medievales relativos a este tema con sus respectivas referencias bibliográficas:

Guillaume de Conches, *Glossa in Timaeum*:

Est mundus ordinata collectio creaturarum.

«El mundo es una ordenada colección de creaturas";

Honorius d'Autun, *Liber XII quaestionum*:

[...] omnia concorditer consonant, dum legem sibi insitam [...] servant [...]

«Todas las cosas concuerdan armoniosamente, al observar cada una la ley que le es ínsita";

Arnaud de Bonneval, *De operibus sex diarum*:

[...] Cujus [Dei] *moderamine diversa et contraria in unitatem pacis conveniunt, et immovilia et errantia ad certum ordinem revocantur [...]*

«Por obra del gobierno de Dios las cosas diversas y contrarias confluyen en la unidad de la paz, y las cosas inmóviles y errantes están dispuestas en un determinado orden».

A partir del siglo XVII la palabra *cosmos* designa al mundo en su integridad, que es el objeto de estudio de las ciencias naturales, entendido como un *todo ordenado*, sometido a leyes.[29]

CONCLUSIÓN

Se podría hacer extensivas al presente caso del *Orden Cósmico* y a otros casos que veremos en los capítulos siguientes las palabras de José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I (A-D), pág. 705:

> «Es fácil ver que todas estas teorías [*modernas cosmológicas*], aunque apoyadas en observaciones astronómicas y empleando el instrumental matemático, se plantean problemas que habían sido tratados ya por las antiguas cosmologías y que inclusive algunas de sus soluciones se parecen extraordinariamente a varias de ellas. Es el caso de la concepción de una "materia primordial", o de una eterna expansión y concentración del universo, o de una creación continua de la materia. Así, como la teoría del conocimiento, la cosmología muestra muchos puntos de intersección entre el lenguaje científico y el filosófico».

También podemos encontrar, como intentamos establecerlo en este libro, una notable concordancia entre el pensamiento indio y el pensamiento occidental respecto de muchos temas de la reflexión filosófica –incluso en la reflexión incipiente y primera que se va abriendo camino ya en los más antiguos tiempos védicos.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Ludwig, A., *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmana zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt* I. II. Prag, 1876. Traducción del *Rig Veda* al alemán.

Grassman, H., *Rig Veda*, Frankfurt / Main: Minerva Verlag, 1990. Reimpresión de la edición de 1876. Dos volúmenes. Traducción del *Rig Veda* al alemán en verso.

29. Cf. el artículo «Kosmos», pág. 1174, citado en nota 27.

Griffith, R.T.H., *Hymns of the Rigveda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995. Reimpresión de la edición de 1889. Dos volúmenes. Traducción del *Rig Veda* al inglés en verso.
Max Müller, F., *Vedic Hymns*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Reimpresión de la edición de 1891. Traducción de los himnos a los Maruts, Rudra, Vāyu, Vāta (volumen 32 de la serie *Sacred Books of the East*).
Oldenberg, H., *Vedic Hymns*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964. Reimpresión de la edición de 1897. Traducción de los himnos a Agni (volumen 46 de la serie *Sacred Books of the East*).
Geldner, K.F., *Der Rig Veda*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1951. Cuatro volúmenes. Traducción del *Rig Veda* al alemán.
Renou, L., *Études Védiques et Pāṇinéennes*, Paris: É. de Boccard, Editeur, 1955 ss. La obra abarca 17 volúmenes, en muchos de los cuales hay traducciones al francés de himnos védicos.
Renou, L., *Hymnes spéculatifs du Veda*, Paris: Gallimard, 1956, reimpresión 1985.
Tola, F., *Himnos del Rig Veda*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1968. Traducción de una selección de himnos del *Rig Veda* al español.
de Mora, J.M., *El Rig Veda*, México: Editorial Diana, 1974. Traducción de una selección de himnos del *Rig Veda* al español.
Moncó, S., *Mujeres en los Vedas (Himnos del Ri Veda y el Atharva Veda)*, Madrid: Ediciones Akal, 1999.
Saini, S., *Rigveda. Le strofe della sapienza*, Venezia: Marsilio editori, 2000.

b. Estudios

Bergaigne, A., *La religion védique*, Paris: Librairie Honoré Champion, 1963. Tres volúmenes. Sobre *ṛta*: vol. III, págs. 210-271.
Bloomfield, M., *The Religion of the Veda, The ancient Religion of India (From Rig-Veda to Upanishads)*, Delhi: Indological Book House, 1972.
Dandekar, R.N., «Vedic Literature. A Quick Overview», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Pune (India), 2000, págs. 35-67.
Ghate, V.S., *Ghate's Lectures on Rigveda., Revised and enlarged by Dr. V.S. Sukthankar*, Poona: Oriental Book Agency, 1959.
Gonda, J., *Vedic Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
Gonda, J., *Die Religionen Indiens. I Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.
Griswold, H.D., *The Religion of the Rigveda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1971.
Keith, A. Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and the Upanishads*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925. Dos volúmenes. Reimpresión: Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.
Lüders, H., *Varuṇa*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951-1959. Dos volúmenes. Sobre *4ta*: vol. II: «Varuṇa und das Rita».
Macdonell, A.A, *The Vedic Mythology*, Varanasi: Indological Book House, 1963.
Oberlies, Th., *Die Religion des Veda*, Wien: De Nobili Research Library, 1998-1999.
Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlin: W. Hertz, 1894. Traducción al inglés: *The Religion of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Oldenberg, H., *Vedaforschung* (1205), en *Kleine Schriften III*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1993, págs. 1571-1688.

Oldenberg, H., *Indien und die Religionswissenshaft* (1906), en *Kleine Schriften III*, págs. 1689-1746.

Renou, L., *Les maîtres de la philologie védique*, Paris: Librairie Orientaliste P. Geuthner, 1928.

Winternitz, M., *A History of Indian Literature*, vol. I, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. Traducción del original alemán revisada por el autor.

3. EL FLORECIMIENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA INDIA

El Brahmanismo. Las *Upanishads*
El Principio Supremo universal e individual. Las estructuras triádicas. Correspondencia entre macrocosmo y microcosmo. La unidad del mundo

Introducción

Después del *Período Védico* que se extiende de *circa* 1500 antes de Cristo hasta *circa* 800 antes de Cristo, y cuyos textos representativos son los cuatro *Vedas*: *Rig Veda*, *Sāma Veda*, *Yajur Veda* y *Atharva Veda*, comienza lo que podemos llamar el *Período Brahmánico* que se extiende de *circa* el 800 antes de Cristo hasta *circa* el 500 antes de Cristo. Las obras básicas de este segundo período de la historia de la India son los *Brāhmaṇas* y las *Upanishads*, que también forman parte de la *Shruti* o "Revelación". De estas dos clases de obras son las *Upanishads* las que más nos interesan para los fines del presente libro, pues en ellas se encuentran numerosos textos de carácter especulativo y metafísico. Una característica esencial de las *Upanishads* es la heterogeneidad de su contenido debido al hecho de que son obras de recopilación, en que se reúnen doctrinas de diverso origen, de diversa inspiración y de diversa época, muchas veces divergentes y aun contradictorias entre sí, que revelan la intensidad de la actividad especulativa de esa época.

Las *Upanishads* más importantes son las llamadas "*Upanishads* antiguas": *Brihadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Kaushītakī*, *Kena*, y las llamadas "*Upanishads* intermedias": *Kāṭhaka*, *Īśa*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Mahānārāyaṇa*, *Praśna*, *Maitrāyaṇa*, *Maṇḍūkya*, posteriores a las anteriores. La fecha de composición de las mencionadas *Upanishads* se ubica desde *circa* 800 antes de Cristo hasta *circa* 500 an-

tes de Cristo. F. Tola, en su obra *Doctrinas Secretas de la India*, ofrece una selección de textos de las *Upanishads* más antiguas con abundantes notas.

Señalemos que muchos estudiosos occidentales de la Filosofía de la India como Paul Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne*, Erich Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, Walter Ruben, *Die Philosophen der Upani-shaden*, como así también todos los estudiosos de la India en el campo de su Filosofía consideran que en las *Upanishads* se encuentran las primeras manifestaciones de la Filosofía de la India.

En este período los Dioses de la *Época Védica* pasan a segundo plano, son despojados de su *status* de preeminencia. Dos nociones nuevas ocupan entonces el primer lugar: *Brahman* y *ātman*.[1]

BRAHMAN Y *ĀTMAN*. EVOLUCIÓN SEMÁNTICA DE AMBOS TÉRMINOS

Brahman es un término gramaticalmente neutro. El sentido originario de *Brahman* ha sido muy discutido. De acuerdo con el análisis realizado por Paul Thieme en su artículo «Bráhman», en *Zeitschrift der Deut-schen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1952, págs. 91-129, incluido en sus *Kleine Schriften* Teil I, Wiesbaden: F. Steiner, 1971, págs. 100-138, se puede considerar que el significado originario de este término fue "formulación" (*Formulierung*), "configuración" (*Gestaltung*), "formación" (*Formung*) (el acto de formular tanto como el producto de ese acto). *Brahman* designa así la acción del sacerdote en un rito, consistente en formular, configurar, formar algo en el plano verbal. Pero, como el mismo Thieme observa en página 112, los sustantivos terminados en *-man* son *nomina actionis* que expresan tanto la actividad (*Tätigkeit*) en sí como su resultado (*Ergebnis*). *Brahman* expresa así también lo que el sacerdote formula, configura, forma, como puede ser un himno.[2] Posteriormente, en las *Upanishads* el término *Brahman* fue usado para designar al Principio Supremo, lo Absoluto.

1. Sobre *Brahman* y *ātman*, véase *sub voce* los dos artículos de L. Schmithausen en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, col. 954-956 y col. 601-603, respectivamente.
2. Cf. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, *sub Brahman*.

Ātman, término sánscrito masculino, designó originariamente "el aliento", "el aliento vital". En el *Rig Veda* el término *ātman* es usado con el valor de "aliento" y también con el valor de "aliento de vida", "principio de vida".[3]

En algunos pasajes del *Rig Veda* se establece claramente una relación entre el *ātman* y el viento (*vāta* y *vāyu*), como por ejemplo en I, 34, 7 d, VII, 87, 2 a, X, 168, 4 a, donde al Dios Viento (*vāta*), a quien está dedicado el himno, le llaman *ātmā devānām*, "aliento de los Dioses", en X, 16, 3 a, en que se pide que "el aliento (vital)" (*ātman*, glosado por el gran comentador Sāyaṇa con el término *prāṇa*, "aliento") del muerto vaya al viento (*vāta*) en el momento de la muerte.

El término *ātman* se relaciona etimológicamente con los términos alemanes *Atem* y *Odem*, que significan "aliento".

Creencias similares a ésta son comunes a muchos pueblos en las primeras etapas de su evolución cultural.[4]

Luego las nociones de *Brahman* y *ātman*, a partir de sus modestos orígenes ("la formulación" y "la respiración", respectivamente), por obra de la especulación sacerdotal, se van enriqueciendo y transformando. *Ātman* pasa a designar al principio espiritual en el individuo (el alma), idéntico en esencia y atributos con el Principio Supremo, con lo Absoluto, *Brahman*. *Brahman* pasa a designar básicamente el Principio Supremo, lo Absoluto.

Un paso de enorme importancia respecto de ambos conceptos es que ellos en muchos pasajes de las *Upanishads* son identificados; *Brahman* y *ātman* pasan a constituir una sola y misma entidad, apuntando *Brahman* preferentemente al plano universal y *ātman* al plano individual.

Brahman y *ātman* son la gran herencia que las *Upanishads* dejan a las generaciones siguientes de pensadores. Parte del pensamiento de la India se dedicará en los siglos siguientes a reflexionar sobre ambas nociones, a ahondar en ellas, y a construir sobre ellas los más audaces sistemas mediante una labor de deducción metódica.

3. Véase H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda, sub ātman*.
4. Cf. el artículo de H.B. Alexander, «Soul (Primitive)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XI, págs. 725-731; y Ernst Windisch, «Über den Sitz der Denkenden Seele besonders bei den Indern und Griechen...», en *Kleine Schriften*, págs. 403-451, en especial págs. 436-447 [sección *Die Seele ein Hauch*].

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EVOLUCIÓN SEMÁNTICA DE LOS TÉRMINOS GRIEGOS *ψυχή* (PSYQUE), *πνεῦμα* (PNEUMA), Y LOS TÉRMINOS LATINOS *SPIRITUS*, *ANIMUS*, *ANIMA* EN OCCIDENTE

Es interesante examinar la similar evolución semántica que en Occidente tuvieron los términos *psyque*, *pneuma*, *spiritus*, *animus*, *anima*. Estos términos pasaron de significar "el aliento respiratorio" a significar nociones de mayor jerarquía: "el alma", "el espíritu", a quienes se les da *status* elevado y se les atribuye excelsas cualidades, entre éstas la de ser una *res cogitans*, "una cosa que piensa", como dice Descartes.

Es muy frecuente en la historia de las ideas encontrarse con esta clase de transformación en los valores semánticos, con estos pasajes para las palabras de significados de humilde nivel a significados de complejo y rico contenido y objeto de vasta especulación.

1. *Ψυχή* (*psyque*) en griego es un sustantivo que se relaciona con el verbo *ψύχω*: "respirar" ("to breath") y "soplar" ("to blow").

Homero concibe a la *ψυχή* como aquel principio cuya presencia le comunica al cuerpo vida y conciencia, pero que al dejar el cuerpo en el momento de la muerte, escapando por la boca o por la herida, se transforma en una mera sombra, debilitada física e intelectualmente, convertida en una pálida imagen del hombre a quien perteneció y condenada a llevar una vida de tristeza en el Hades.[5]

2. Esta concepción de la *ψυχή* relacionada con el aliento o la respiración se mantuvo hasta muchos siglos después de Homero.

La *ψυχή* fue designada después también con la palabra *πνεῦμα* (*pneuma*), cuyo valor originario fue el de "viento", "aliento", y está conectada con el verbo *πνέω* (*pnéō*), que tiene los valores de "respirar" y "espirar".[6]

Según Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* IX, 19, habría sido Jenófanes el primero que utilizó el término *πνεῦμα* como sinónimo de *ψυχή*.

3. Los Estoicos mantuvieron la concepción homérica con leves modificaciones. Citamos a continuación opiniones de los Estoicos registradas en la obra de I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, en las cua-

5. Cf. E. Rohde, *Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglauble der Griechen* I, págs. 2-5.
6. Cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch, sub πνεῦμα.*

les esta concepción arcaica del alma está presente, señalando entre corchetes el volumen y número de serie. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, págs. 197-203.

De acuerdo con Diógenes Laercio VII, 157 [I, 135], Zenón, el filósofo Estoico, y Posidonio consideraban que:

> *πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τήν ψυχήν. τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.*
>
> «La *ψυχή* es un *πνεῦμα* caliente, y que por él estamos vivos y que por él nos movemos».

Galeno, en *De Placitis Hippocratis et Platonis* II, 8 [I, 140], atribuye a los Estoicos Cleantes, Crisipo y Zenón la opinión de que:

> *τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος ... τὴν ψυχή, οὐσίαν δ'αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα.*
>
> «La *ψυχή* se alimenta de sangre y que su esencia es el *πνεῦμα*».

Epifanio, *Adversus haeresies* III, 2, 26 [I, 146], expresa que Zenón, el Estoico:

> *ἑκάλει τὴν ψυχή πολυχρόνιον πνεῦμα, οὐ μὴν δέ ἄφθαρτον δι' ὅλου ἔλεγεν αὐτὴν εἶναι. ἐκδαπανᾶται γὰρ ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εἰς τὸ ἀφανές.*
>
> «Llamaba a la *ψυχή* "*πνεῦμα* duradero", pero decía que no era imperecedero por completo, pues se gastaba por obra del tiempo hasta desaparecer».

Nemesio, *De natura hominis* II, pág. 38, edición Ch.F. Matthae, [II, 773], informa que:

> *οἱ μὲν γὰρ Στωϊκοὶ πνεῦμα λέγουσιν αὐτὴν ἔνθερμον καὶ διάπυρον.*
>
> «Los Estoicos dicen que ella [la *ψυχή*] es un *πνεῦμα* [viento] caliente e ígneo».

Sexto Empírico, *Contra los Físicos* I, 71-73, transmite una doctrina Estoica de acuerdo con la cual las almas (*ψυχή*) al dejar los cuerpos no se dirigen hacia abajo, pues, estando hechas de partículas sutiles y siendo de naturaleza ígnea (*πυρώδεις*) y etérea (*πνεῦματώδεις*), ascienden hacia la región superior y ahí permanecen por largo tiempo y utilizan como alimento las exhalaciones que suben de la tierra, no existiendo nada que pueda destruirlas.

4. La palabra *ψύχω*, como ya hemos indicado, significa "respirar" ("to breathe") y "soplar" ("to blow"), y en este sentido se relaciona con *ψυχή* y *πνεῦμα* en las concepciones griegas del alma referidas anteriormente. Pero *ψύχω* puede también significar "enfriar" ("to make cool or cold") y en pasivo "enfriarse" ("to grow cool or cold"). Este segundo sentido ha sido también utilizado con fines etimologizantes.

Aristóteles, *De anima*, 405 B, líneas 24-29, se refiere a ciertos pensadores que vinculaban el alma con el frío (*τὸ ψυχρόν*) y consideraban que el nombre de *ψυχή* (para el alma en griego) se debía

> *διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν*
>
> «a la respiración y enfriamiento».

Orígenes, en su *De Principiis*, II, 8, 3, pág. 392 edición H. Görgemanns y H. Karpp = pág. 158 edición Koetschau, entendía que el alma era llamada *ψυχή*

> *ab eo quod refrixerit a fervore iustorum et divini ignis participatione*
>
> «porque se enfrió [alejándose] del fervor de los justos y de la participación del fuego divino».

Los Estoicos iban más lejos y construían una teoría acerca de cómo el frío intervenía en el surgimiento del alma del niño ya formado en el seno materno:

> *ψυχόμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος καὶ στομούμενον τὸ πνεῦμα μεταβάλλειν καὶ γίνεσθαι ζῷον: ἔθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τὴν ψυχὴν ὠνομάσθαι παρὰ τὴν ψῦξιν* [Plutarco, *De Stoicorum repugnantiis*, capítulo 41, pág. 1052f].

> «El aliento vital enfriado por el aire y endurecido se transforma y se torna viviente, por lo que es con razón que recibe el nombre de ψυχή debido al enfriamiento [que experimentó]».

Este texto de Plutarco es citado por J. Von Arnim en *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. II, fragmentos 804-808 (*Anima refrigeratione orta*), junto con otros textos de contenido similar de Plotino, *Enéada* IV Lib. VII 11 [= IV, 83, vol. IV, pág. 201 edición Bréhier]; Tertuliano, *De anima*, capítulo 25; Plutarco, *ob. cit.*, pág. 1053d, y *De primo frigore*, capítulo 2; Porfirio, *De anima*, apud Eusebium, *Praep. evang.*, XV, pág. 813c; Plutarco, *De communibus notionibus adversus Stoicos*, capítulo 46, pág. 1084e; Hipólito, *Philos*. 21 [= *Refutatio omnium haeresium* I, 21, pág. 83, edición de Marcovich; y Orígenes, *De principiis* II, capítulo VIII, pág. 96, edición Delarue [= pág. 392, edición Görgemanns y Karpp].

5. Con relación a los términos latinos señalemos que *spiritus* significó también en su origen simplemente "el aliento", y está relacionado con el verbo *spiro*, "soplar", "respirar"; *animus* se relaciona con el término griego ἄνεμος, "viento", y con los términos sánscritos *aṇitum* (de la raíz *AṆ-*), "respirar", *anila* (de la raíz *AN-*), "viento"; *anima* a su vez significó originariamente "corriente de aire", "viento", "respiración". Las palabras *animus* y *anima* a su vez se relacionan con las palabras latinas *halare*, "soplar", "exhalar", "respirar", *an(h)elare*, "respirar dificultosamente", y *animal*, "animal" ("ser que respira").[7]

6. Es interesante señalar que, muchos siglos después de los Estoicos, Descartes en la *Segunda Meditación* se expresa de la siguiente manera con relación a lo que es el alma, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, vol. VII, pág. 26, texto latino:

> *Sed quid esset haec anima, vel non advertebam, vel exiguum nescio quid imaginabar, instar venti, vel ignis, vel aeteris, quod crassioribus meî partibus esset infusum,*

en su versión francesa, vol. IX de la citada edición de Descartes, pág. 20:

> *Mais ie ne m'arrestois point à penser ce que c'estoit que cette ame, ou bien, si ie m'y arrestois, i'imaginois que'elle estoit quelque chose extre-*

7. Cf. Alois Walde, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch, sub vocibus*.

mement rare & subtile, comme vn vent, vne flame ou vn air tres-delié, qui estoit insinué & repandu dans mes plus grossieres parties.[8]

«Pero qué cosa sea esta alma, o bien yo no me detenía a pensarlo, o bien yo me imaginaba que era algo sutil, como un viento, una llama de fuego, o un aire, que estaba infuso en mis partes más groseras,»

En relación con la idea antes referida de la evolución semántica de ciertas palabras, que de nociones modestas pasan a designar otras más complejas y de elevado nivel, nos parece interesante señalar una curiosa información proporcionada por Leibniz en *Nouveaux essais sur l'entendement humain, Livre III: Des mots, Chapitre I*, § 5.

Leibniz comienza señalando que:

Le mot Esprit *dans sa premiere signification c'est le souffle, et celuy d'*Ange *signifie messager, [...] dans le* credo *des Hottentots, on a nommé le saint Esprit par un mot, qui signifie chez eux un soufflé de vent benin et doux.*

«La palabra *Espíritu* en su primera significación es el "soplo" [de aire] y la de *Ángel* significa "mensajero", [...] "en el *credo* de los Hotentotes se ha designado al Espíritu Santo con una palabra que significa entre ellos "un soplo de viento benigno y dulce"»;

y a continuación Leibniz refiere que:

Un certain hollandois peu affectionné à la religion, avoit abusé de cette verité (que les termes de Theologie, de Morale et de Metaphysique sont pris originairement des coses grossieres) pour tourner en ridicule la Theologie et la foy chretienne dans un petit dictionnaire Flamand, où il donnoit aux termes des definitions où explications non pas telles que l'usage demande, mais telles que sembloit porter la force originaire des mots et les tournoit malignement; et comme d'ailleurs

8. Sobre el concepto de "alma" en Occidente, su relación con el aliento y su evolución, véanse los artículos, de diversos autores, «Soul», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11, págs. 725-755, «Geist» y «Seele», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, col. 154-204 y vol. 9, col. 1-89, y José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, págs. 109-118.

il avoit donné des marques d'impieté, on dit qu'il en fut puni dans le Raspelhuys.

«Un cierto Holandés, poco afecto a la religión, había abusado de esta verdad (que los términos de Teología, de Moral y de Metafísica son tomados originariamente de cosas groseras) para ridiculizar a la Teología y a la fe cristiana en un pequeño diccionario Flamenco, en el cual él daba a los términos [técnicos de la Teología] aquellas definiciones o explicaciones que no son exigidas por el uso ordinario [del lenguaje], sino aquellas que la fuerza originaria de las palabras parecía comportar y las distorsionaba maliciosamente; y como por lo demás él había dado pruebas de impiedad, se dice que él fue castigado en la *Raspelhuys* ["Penitenciaría", en holandés en el original]».

Indudablemente, el "flamenco" mencionado por Leibniz estaba equivocado en atribuir a palabras técnicas de la Teología, de la Moral y de la Metafísica el sentido originario o etimológico que esas palabras habían tenido tiempo atrás, pues con el transcurso del tiempo y la evolución del pensamiento ese sentido originario o etimológico se pierde y es reemplazado por otro, como lo han mostrado los ejemplos que hemos examinado. Lo que tiene que admitirse es que el sentido originario o etimológico de las palabras revela muchas veces cómo, en épocas remotas de cada sociedad, se concebía la entidad que esas palabras designan. El "Espíritu" o el *ātman*, que para Descartes o las *Upanishads* son excelsas entidades (*res cogitans* en Descartes, lo Absoluto en las *Upanishads*) originariamente fueron sólo soplos tenues de aire, que al escaparse del cuerpo humano, se diluían en el espacio, poniendo fin a la vida.

HETEROGENEIDAD DEL CONTENIDO DE LAS *UPANISHADS*

En las *Upanishads* diversas concepciones de *Brahman*, el Principio Supremo, y del *ātman*, el alma, se hacen presentes, y muchas de sus formulaciones con respecto a ambos pueden ser objeto de variadas interpretaciones. Este hecho explica por qué a partir de los mismos textos upanishádicos se crearon con relación a *Brahman* y *ātman* una serie de doctrinas de di-

ferentes y, en ciertos casos, también de contrarias tendencias, que pasaron a constituir sistemas filosóficos diversos.

Debido a la heterogeneidad de su contenido no se puede en rigor, en lo que concierne no sólo a *Brahman* y *ātman* sino a los diferentes temas de que tratan las *Upanishads*, hablar de *una sola doctrina upanishádica*; habría que referirse a *las doctrinas upanishádicas*. Para hacer una exposición del contenido doctrinario de las *Upanishads* sería necesario, o bien analizar una tras otra esas variadas doctrinas sobre cada tema, o bien, adoptando el camino menos objetivo y menos científico de los antiguos pensadores de la India, dar la preeminencia a una de las doctrinas que, coexistiendo con otras, aparecen en las *Upanishads*, e interpretar todos los textos, en que se evidencian doctrinas divergentes, a la luz de la doctrina elegida, teniendo que recurrir para ello a todas las sutilezas de la hermenéutica, en las que esos antiguos pensadores indios fueron maestros. Cuando tratemos en los próximos capítulos de los sistemas de Gauḍapāda, Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva, nos referiremos a sus doctrinas respecto de *Brahman* y *ātman*, que son otras tantas interpretaciones, propias de cada uno de ellos, de las concepciones upanishádicas que giran alrededor de ambos términos. Ahora sólo señalaremos algunas características de *Brahman* y *ātman* interesantes en sí, que pueden ser consideradas comunes a todos esos sistemas y que se mantuvieron en el pensamiento ulterior de la India y marcaron uno de los rumbos que éste siguió.

BRAHMAN COMO "ARCHÉ" (ἀρχή) (PRONÚNCIESE *'ARJÉ'*): ORIGEN, FUNDAMENTO Y FIN DE TODO

Brahman, el Principio Supremo, lo Absoluto, al cual *ātman* es muchas veces identificado, es presentado en algunos textos upanishádicos como una entidad abstracta e impersonal que debería ser designada con la palabra *Aquello*, y en otros textos como un ser concreto y personal que debería ser designado por la palabra *Él*.

Brahman es el *origen*, el *fundamento* y el *fin* de todo lo existente. Todo surge de él, todo subsiste en él y todo retorna a él. En la *Taittirīya-Upanishad* III, 1, encontramos la expresión:

yato vā imāni bhūtāni jāyante yena jātāni jīvanti yat prayanty abhisaṃviśanti tad vijijñāsasva tad brahmeti.

«Aquello de donde estos seres nacen, gracias a lo cual una vez nacidos viven, y en lo cual cuando mueren penetran –aquello desea conocerlo. Aquello es *Brahman*».

La idea de que *Brahman / ātman* es el origen de todo aparece en los textos siguientes de la *Muṇḍaka Upanishad* caracterizados por una evidente inspiración panteísta:

I, 1, 7, *yathorṇanābhiḥ sṛjate gṛhṇate ca yathā pṛthivyām oṣadhayaḥ sambhavanti / yathā sataḥ puruṣāt keśalomāni tathākṣarāt sambhavatīha viśvam //*

«Como la araña emite y reabsorbe [su hilo], como en la tierra surgen las hierbas, como del hombre vivo los pelos y los cabellos, así de lo Imperecedero [*Brahman*] surge aquí todo;»

II, 1, 1, *yathā sudīptāt pāvakād visphuliṅgāḥ sahasraśaḥ prabhavante sarūpāḥ / tathākṣarād vividhāḥ somya bhāvāḥ prajāyante tatra caivāpi yanti*. Cf. *Brihadāraṇyaka Upanishad* II, 4, 10.

«Así como de un fuego bien encendido salen a miles las chispas que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo Imperecedero [*Brahman*] nacen los diversos seres, y ahí mismo retornan».

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA CONCEPCIÓN DE *ARCHÉ* (ἀρχή) EN ARISTÓTELES, MARCO AURELIO Y ESCOTO ERIGENA

La noción de *Brahman / ātman* presenta notable analogía con la de *arjé* (ἀρχή, *archê*) tal como Aristóteles la entiende en *Metafísica* I, 3, pág. 983 b, líneas 8-9, en *Aristotelis Opera*, I., al tratar de las teorías de los Presocráticos:

ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον.

«Aquello con lo cual todo está constituido, de lo cual, [como origen] primero, todo surge y en lo cual, como último [destino], todo se disuelve».

Marco Aurelio (siglo II después de Cristo), en sus *Pensamientos*, Libro IV, parágrafo 23, se dirigirá al Cosmos con una expresión similar a la definición de Aristóteles:

ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα.

«De ti todo, en ti todo, hacia ti todo».[9]

Encontramos en Escoto Erigena (*circa* 810-877), *De divisione naturae* I, 11, pág. 451 d, edición Migne, una noción similar a la upanishádica y a la aristotélica:

[Deus] est igitur principium, médium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso, et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia.

«[Dios] es por consiguiente principio, medio y fin. Principio, porque a partir de Él son todas las cosas, que participan de la esencia; medio, porque en Él mismo y por Él mismo subsisten y son movidas; y fin, porque [todas las cosas] se mueven hacia Él, buscando el reposo de su movimiento y la estabilidad de su perfección».

Los pensadores indios de siglos siguientes a las *Upanishads* mantendrán a *Brahman* como *ἀρχή* universal o lo reemplazarán por otras nociones de acuerdo con los sistemas explicativos de la realidad que construyan. A ellos nos referiremos más adelante en los próximos capítulos. Señalemos también que posteriormente la exégesis del *Veda* llevó a identificar a lo Uno, a que se refiere el himno I, 129 del *Rig Veda*

9. Para otros usos de esta misma fórmula, véase E. Norden, *Agnostos Theos*, págs. 240-244.

(cuyo texto y traducción se encuentran en el capítulo II de la Parte II de este libro), como origen de todo, con *Brahman*.

BRAHMAN COMO SUSTANCIA. LA NOCIÓN DE SUSTANCIA EN OCCIDENTE

1. *Brahman* es una sustancia en el sentido en que comúnmente se entiende este término: algo que existe *ab se*, que es la razón o causa de sí mismo (*causa sui*) y que no recibe *ab alio* su existencia; algo que existe *in se*, que no requiere para su existencia de ningún lugar, sede o receptáculo; algo que existe *per se*, que no necesita de nada o nadie para subsistir.[10]

2. Descartes, *Principia philosophiae*, tomo VIII, 1 (texto latino); tomo IX, 2 (traducción francesa), *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, I, 51, da una definición de sustancia:

> *Per* substantiam *nihil aliud intelligere possumus, quàm rem quae ita existit, ut nullà alià re indigeat ad existendum*;

en su versión francesa:

> *Lors que nous conceuons la substance, nous conceuons seulement vne chose qui existe en telle façon, qu'elle n'a besoin que de soy-mesme pour exister.*

Damos la traducción al español de la versión latina:

> «Por *sustancia* no podemos entender nada más que una cosa que existe de tal forma que no necesite de ninguna otra cosa para existir».

Spinoza, *Ethica, Pars Prima. Definitiones* III, en *Spinoza Opera* II, pág. 45 de la ed. Carl Gebhardt, define a su vez a la sustancia en términos similares:

10. Sobre el concepto de sustancia, véanse los artículos: «Substanz / Akzidens» de diversos autores, en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 495-553, «Substanz», en *Enzyclopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol.IV, págs. 133-136, y «Substancia», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo IV, págs. 3397-3407.

Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat.

«Por sustancia entiendo aquello que existe en sí, y a partir de sí mismo es concebido: es decir, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa, a partir del cual deba ser formado».

En rigor, este concepto de sustancia en el ámbito occidental sólo puede aplicarse a Dios, como lo anotan bien Descartes, *Principia philosophiae* I, 51: *et quidem substantia quae nullâ planè re indigeat, unica tàntum potest intelligi, nempe Deus*, y Spinoza, *Ethica* I, *Propositio* XIV: *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*, ya que Él es el único Ser que está al margen de las causas y condiciones.

3. Este mismo concepto de sustancia se aplica a *Brahman*, él también está más allá de las causas y condiciones, más allá del espacio, más allá del tiempo, y sólo a Él / Ello puede aplicársele ese concepto. Todas estas categorías no existen para él; ellas no ponen límites, condicionamientos o determinaciones a su excelsa esencia, como lo muestran los textos que siguen.

En la *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* II, 5, 19, leemos:

tad etad Brahmāpūrvam anaparam anantaram abāhyam.

«Este *Brahman* es sin algo que lo preceda, sin algo que lo siga, sin un adentro, sin un afuera.»

En la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 6, que contiene el primero de los dos famosos diálogos de la filósofa Gārgī y del filósofo Yājñavalkya (el segundo se encuentra en la misma *Upanishad* III, 8), en forma gráfica se expresa el carácter de incondicionado de *Brahman*, fin y límite de todo más allá del cual no existe nada que pueda servirle de fundamento. P. Deussen en su traducción de las *Upanishads*, pág. 437, en relación con el anterior pasaje de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* comenta:

«Cuando nosotros gradualmente nos elevamos de lo condicionado a lo condicionante en cada caso, llegamos finalmente a lo Incondicionado [es decir, *Brahman*] más allá del cual es una ofensa [*Frebel*] preguntar».

La *Maitrāyaṇa-Upanishad* VI, 17, enfáticamente afirma:

na hyasya prācyādidiśaḥ kalpante 'tha tiryag vā 'vāṅ vordhvaṃ vā.

«Para Él/Ello [para *Brahman*] el Este y las otras direcciones del espacio no existen ni lo transversal ni un abajo ni un arriba».

La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* en II, 6, 3, IV, 6, 1 y VI, 5, 4 se refiere a:

Brahma svayambhū.

«*Brahman* que por sí mismo existe».

4. La aceptación de la existencia de una *sustancia* caracterizará al Brahmanismo / Hinduismo, una de las corrientes más fuertes del pensamiento de la India en los siglos siguientes, así como también caracteriza a la mayoría de las filosofías de Occidente que adhieren a la noción de Dios. En la India, en el siglo VI antes de Cristo, el Budismo se opondrá a esta aceptación, adoptando una posición fenomenista, que niega en forma absoluta la noción de sustancia y sólo admite la existencia de *dharmas*, únicos factores de todo lo que existe –condicionados, insustanciales e impermanentes, que no bien surgen a la existencia desaparecen, y que en realidad no son otra cosa que "lo que aparece", meros *fenómenos*.

La posición budista tiene su contraparte en las doctrinas fenomenistas que fueron sostenidas en Occidente, por ejemplo, por Hobbes, Berkeley, Hume, Stuart Mill, Condillac, Renouvier, Mach y Avenarius.

La confrontación de estas dos grandes corrientes, la *sustancialista* y la *fenomenista*, será uno de los componentes de la historia de la filosofía de la India. Este hecho constituye otra coincidencia entre el pensamiento de la India y el pensamiento occidental.

NATURALEZA ESPIRITUAL DE *BRAHMAN*: LA CONCIENCIA COMO SU [= DE ÉL / ELLO] ESENCIA

Brahman concebido como *ἀρχή*, en el sentido ya indicado, y como *sustancia* es de naturaleza *espiritual*. Su [= de Él / Ello] esencia es el co-

nocimiento, la conciencia, en oposición a la materia, que es no-consciente, inerte.

La *Aitareya-Upanishad* III, 2, enumera manifestaciones o aspectos diversos de la conciencia que la *Upanishad* designa como "nombres" de la misma:

> *saṃjñānam ājñānaṃ vijñānaṃ prajñānaṃ medhā dṛṣṭir dhṛtir matir manīṣā jūtiḥ smṛtiḥ saṃkalpaḥ kratur asuḥ kāmo vaśa iti sarvāṇyevaitāni prajñānasya nāmadheyāni bhavanti.*
>
> «Comprensión, percepción, discernimiento, conciencia, sabiduría, intuición, resolución, pensamiento, reflexión, impulso, memoria, imaginación, decisión, vida, deseo, voluntad –todos estos son nombres de la conciencia».

Muchas de las traducciones de los términos enumerados en el texto sánscrito son sólo aproximadas, pero la idea del texto es clara: quiere indicar todos los aspectos posibles de la conciencia.[11]

La misma *Upanishad*, en III, 3, 3, se refiere a la conciencia como fundamento de todo, como todo, identificándola con *Brahman*:

> *eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatir ete sarve devā imāni ca pañca mahā-bhūtāni pṛthivī vāyur ākāśa āpo jyotīṃṣītyetānīmāni ca kṣudramiśrāṇīva bījānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārujāni ca svedajāni codbhijjāni cāśvā gāvaḥ puruṣā hastino yat kiṃcedaṃ prāṇi jaṅgamaṃ ca patatri ca yac ca sthāvaraṃ sarvaṃ tat prajñānetraṃ prajñāne pratiṣṭhitaṃ prajñānetro lokaḥ prajñā pratiṣṭhā prajñānaṃ brahma.*
>
> «Es Brahmā, es Indra, es Prajāpati, es todos los Dioses; es los cinco grandes elementos: la tierra, el viento, el espacio, las aguas, las luces; es estas y aquellas cosas, como mezcladas con lo pequeño; es estas y aquellas semillas; es los que nacen de huevo, los que nacen de matriz, los que nacen del sudor, los que nacen de capullo; es los caballos, las vacas, los hombres, los elefantes, y todo lo que respira o camina o vuela y lo que está

11. Véase el texto de Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, vol. VII (texto latino), vol. IX, I (traducción francesa), citado en el comienzo de la segunda sección siguiente de este capítulo, especialmente *Meditatio Secunda*, pág. 23, en donde son enumeradas algunas de las funciones de una *res cogitans*.

inmóvil. Todo esto está dirigido por la conciencia, está establecido en la conciencia; el mundo está dirigido por la conciencia; la conciencia es el fundamento, la conciencia es *Brahman*».

La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 9, 28, estrofa 7, afirma:

vijñānam ānandaṃ Brahma.

«*Brahman* es conciencia, felicidad».

En la misma *Upanishad* IV, 3, 7, se dice del *ātman* que está "hecho de conciencia", *vijñānamaya*; asimismo *ibidem* III, 8, 11, se sostiene que lo Imperecedero [*Brahman*] es la única entidad consciente que existe en la realidad; e *ibidem* II, 4, 12, se califica al Gran Ser (*mahadbhūta*) [= *Brahman*] como "masa compacta de conciencia", *vijñānaghana*.

La esencia de *Brahman* como conciencia, como conocimiento, no está subordinada a la existencia de un objeto cognoscible; ella subsiste incluso en ausencia de todo objeto de ese conocimiento, de todo contenido de esa conciencia. En la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 3, 23-30, se dice que cuando *Brahman* no ejerce ninguna de las funciones propias del conocimiento que es su esencia, sin embargo él no pierde esa esencia de conocer; y este texto termina con la siguiente formulación:

yad vai tan na vijānāti vijānan vai tan na vijānāti na hi vijñātur vijñāter viparilopo vidyate 'vināśitvāt.

«Mientras no conoce, conociendo en verdad no conoce, pues no existe cesación del conocimiento del que conoce en razón de la indestructibilidad [del conocimiento]».

Se afirma aquí la posibilidad de un conocimiento puro en el sentido de "carente de objeto".

Brahman es así lo opuesto a la materia, cuya característica es precisamente la carencia de la capacidad de *conocer*, de *tener conciencia*.

La dicotomía *espíritu / materia* se conservará en el curso de la historia del pensamiento de la India: el espíritu caracterizado por el conocimiento, por la conciencia; la materia, por ser lo contrario. El mismo hecho tiene lugar en Occidente. Sería interesante establecer la manera como

surgieron las nociones de materia y espíritu: si hubo una evolución similar a la del *ātman* y el alma, y si con relación a este punto hubo similitudes entre el pensamiento indio y el occidental.

UNA OBSERVACIÓN MARGINAL: LA CONCEPCIÓN DE LA CONCIENCIA EN VASUBANDHU, DHARMAKĪRTI, FICHTE Y HUSSERL

1. Algunos siglos después, el Budismo contrariamente sostendrá la imposibilidad de una "conciencia" que no sea "conciencia de", de un conocimiento que no sea "conocimiento de", como es afirmado por Vasubandhu, *Abhidharmakosha* II, 23 a:

> *cittacaittāḥ sahāvaśyam.*
>
> «La mente [o conciencia] y los contenidos mentales están necesariamente juntos,»

glosado por el mismo Vasubandhu:

> *na hyete vinā 'nyonyaṃ bhavitum utsahante*
>
> «porque ellos no pueden llegar a ser uno sin el otro,»

y por Yaśomitra:

> *na cittaṃ caittair vinā utpadyate nāpi caittā vinā cittena*:
>
> «La mente [o conciencia] no surge sin los contenidos mentales, ni los contenidos mentales sin la mente».

2. De este postulado derivarán más tarde importantes consecuencias lógicas y epistemológicas, como la idea budista, propia de la escuela filosófica idealista, de que la percepción simultánea (*sahopalambha*) del objeto (por el órgano del sentido correspondiente) y de su representación (en la mente) demuestra la identidad del sujeto y del objeto del conocimiento, es decir, prueba que el objeto y el sujeto no son diferentes, o sea, que

el objeto del conocimiento no existe exteriormente y tiene su origen en la mente.[12]

En el volumen I, pág. 259, líneas 10-18 (texto tibetano) y pág. 275 (traducción alemana), Jitāri, el autor del tratado editado por Iwata y conservado sólo en tibetano, claramente expresa la tesis budista idealista, y en apoyo de su tesis cita a Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* III (*Pratyakṣa*), 388.

El mencionado texto sánscrito de Dharmakīrti, ed. R.Ch. Pandeya, se plantea la pregunta (retórica):

> *sakṛt saṃvedyamānasya niyamena dhiyā saha /*
> *viṣayasya tato 'nyatvaṃ kenākāreṇa siddhyati //*
>
> «¿De qué manera se establece la diferencia
> entre el objeto [siempre] simultáneamente percibido
> junto con la representación
> y dicha representación?».

Su respuesta será: «de ninguna manera». No hay diferencia entre el objeto percibido y la representación simultánea que de él se da en la mente. En la estrofa 390 expresa:

> *nārtho 'saṃvedanaḥ kaścid anārthaṃ vāpi vedanam /*
> *dṛṣṭaṃ saṃvedyamānaṃ tat tayor nāsti vivekitā //*
>
> «No hay ningún objeto de conocimiento sin percepción;
> ni tampoco ha sido vista una percepción
> que haya sido percibida sin objeto,
> por esta razón no existe separación entre ambos».

Y en la estrofa 391 a-b-c, a continuación, concluye:

> *tasmāt arthasya durvāraṃ jñānakālāvabhāsinaḥ /*
> *jñānād avyatirekitvam* [glosado por el comentador Manorathanandin con *abhinnatvam*: «el hecho de no ser diferente»]...

12. Cf. Takashi Iwata, *Sahopalambhaniyama* (2 volúmenes), obra a la cual nos referiremos a continuación en esta sección.

> «Por esta razón es irrefutable la identidad del objeto
> que se manifiesta en el momento del conocimiento
> y el conocimiento...».

3. Once siglos después de Dharmakīrti, en Occidente, Fichte expresaría ideas semejantes con relación a la simultaneidad de la percepción sensorial del objeto y de la representación del mismo en la mente. En su obra *Die Anweisung zum seligen Leben*, tercera lección, pág. 44, ed. Meiner Verlag, Fichte afirma:

> *Hoffentlich wird auch keiner, der nur der allergewöhnlichsten Besinnung mächtig ist, behaupten wollen: er könne einen Gegenstand sehen, hören, fühlen, ohne zugleich auch desselben Gegenstandes, und seines Sehens, Hörens, oder Fühlens desselben Gegenstandes, innerlich sich bewusst zu werden; er könne bewusstlos etwas bestimmtes sehen, usf.*

> «Como es de esperar, nadie, que posea sólo la más común inteligencia, querrá afirmar que él podría ver, oír, sentir un objeto sin también simultáneamente ser interiormente consciente del mismo objeto y de su ver, de su oír, de su sentir del mismo objeto; que él podría sin intervención de la conciencia ver, etcétera, algo determinado».

Fichte mismo aclara en qué consiste la simultaneidad a la que se refiere:

> *Dieses Zugleichsein, –Zugleichsein, sage ich, und diese Unabtrennlichkeit der äuserrn Sinneswahrnehmung, und des innern Denkens, voneinander, –dieses, und nicht mehr, liegt in der faktischen Selbstbeobachtung, der Tatsache des Bewusstseins [...]*

> «Esta simultaneidad –yo digo *simultaneidad*, y esta inseparabilidad mutua entre la percepción sensible externa y el pensar interno, –ésta [simultaneidad], y no más, yace en la auto-observación fáctica, en el hecho [mismo o la realidad o naturaleza] de la conciencia [...]».

La concepción budista de la mente y su objeto nos recuerda algunas observaciones de Edmund Husserl en relación con la que éste llama "intencionalidad de la conciencia":

> «La peculiaridad de toda experiencia (*Erlebnis*) es ser consciente de algo», y «una percepción es percepción de algo», [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* I, § 84, pág. 168 (= pág. 199 de la traducción española de José Gaos, 1949)].

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL ESPÍRITU Y LAS FUNCIONES MENTALES EN OCCIDENTE

Es sumamente frecuente encontrar en la historia de las ideas la vinculación del *espíritu* con *funciones mentales*.

Por ejemplo, Descartes dice en forma terminante:

> *sum igitur praecise tantùm res cogitans, id est, mens, sive animus sive intellectus, sive ratio* [*Meditation Seconde*, párrafo 21],

que en versión francesa publicada por el mismo Descartes corresponde a:

> *... ie ne suis donc, precisement parlant, qu'vne chose qui pense, c'est à dire vn esprit, vn entendement ou vne raison ...* [*Meditation Seconde*, párrafo 22]:
>
> «[...] yo no soy entonces, precisamente hablando, sino una cosa que piensa, es decir un espíritu, un entendimiento o una razón».

Y más adelante se pregunta Descartes:

> *Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens* [*Meditation Seconde*, párrafo 23],

Párrafo que, en su versión francesa, reza:

> *Mais qu'est-ce donc que ie suis? Vne chose qui pense. Qu'est-ce qu'vne chose qui pense? C'est à dire vne chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, & qui sent* [*Meditation Seconde*, párrafo 24].

> «Pero entonces ¿qué es lo que yo soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente».

En forma similar, refiriéndose a Dios que es el Espíritu *por excelencia*, Spinoza, *Ethica* II, *Propositio* I, declara:

> *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.*
>
> «El pensar es un atributo de Dios, es decir, Dios es un ser (literalmente: una cosa) pensante».

BRAHMAN COMO ESPÍRITU UNIVERSAL

Brahman, cuya naturaleza espiritual ya hemos señalado, puede ser considerado como el *Espíritu Universal*, que mora en todos los seres y en todas las cosas, que es distinto de todo, a quien nadie ni nada conoce, cuyo cuerpo son todos los seres y todas las cosas, que rige todo como un Gobernante Interno "desde adentro", y que es inmortal.

Esta doctrina está expuesta por el pensador upanishádico Yājñavalkya en *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 7, 3-23, adoptando tres puntos de vista, el de los elementos de la naturaleza (*adhidaivatam*), el de los seres (*adhibhūtam*) y el del individuo (*adhyātman*).

Yājñavalkya comienza diciendo:

> *yaḥ pṛthivyāṃ tiṣṭhan pṛthivyā antaro yaṃ pṛthivī na veda yasya pṛthivī śarīraṃ yaḥ pṛthivīm antaro yamayatyeṣa ta ātmāntaryāmyaṃṛtaḥ.*
>
> «Aquel que estando en la tierra es diferente de la tierra, a quien la tierra no conoce, cuyo cuerpo es la tierra, que a la tierra desde adentro rige, aquél es tu *ātman*, el Gobernante Interno, inmortal».

Y a continuación repite la misma fórmula cambiando la palabra "tierra" (*pṛthivī*), por "aguas" (*apas*), por "fuego" (*agni*), por "espacio etéreo" (*antarikṣa*), por "viento" (*vāyu*), por "cielo" (*div*), por "sol" (*āditya*), por

"regiones del espacio" (*diś*), por "luna y estrellas" (*candratāraka*), por "espacio" (*ākāśa*), por "oscuridad" (*tamas*), por "luz" (*tejas*) (III, 7, 4-14).

Hasta aquí Yājñavalkya se ha referido al punto de vista de los elementos de la naturaleza, luego repite la misma fórmula con relación al punto de vista de los seres cambiando la palabra "tierra" por "todos los seres" (III, 7, 15).

Y, finalmente, poniéndose en el punto de vista del individuo, vuelve a repetir la misma fórmula cambiando esta vez la palabra "tierra" por "aliento vital" (*prāṇa*), por "voz" (*vāc*), por "ojo" (*cakṣus*), por "oído" (*śrotra*), por "mente" (*manas*), por "piel" (*tvac*), por "conciencia" (*vijñāna*), por "semen" (*retas*). Con esta enumeración de los elementos de la naturaleza, la referencia a todos los seres y la enumeración de los componentes del individuo el texto intenta cubrir la realidad toda, en la cual este *Espíritu Universal* de *Brahman / ātman* está ínsito y a la cual él rige desde adentro.

La *Chāndogya-Upanishad* VI, 8, 7, expresa, en fórmula reiterada en VI, 9, 4, VI, 10, 3, VI, 11, 3, VI, 12, 3, VI, 13, 3, VI, 14, 3, VI, 15, 3 y VI, 16,3, que:

> *sa ya eṣo 'ṇimaitatātmyam idaṃ sarvaṃ tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi śvetaketo iti.*
>
> «Todo esto está constituido por aquel elemento sutil, él es la realidad, él es el *ātman*, y tú eres eso, oh Shvetaketu».

La *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 4, 12, desarrolla con respecto al *ātman /Brahman*, que como esencia universal subyace en y compenetra todo, la siguiente comparación:

> *sa yathā saindhavakhilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta na hāsyodgrahāṇāyeva syāt / yato yatas tvādadīta lavaṇam evaivaṃ vā ara idaṃ mahābhūtam anantam apāraṃ vijñānaghana eva.*
>
> «Así como un trozo de sal arrojado en el agua se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar, y de dondequiera que se tome el agua, ella está salada, así también ocurre con este Gran Ser infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia».

Existe un hermoso pasaje de la misma *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8, 9, que describe la forma como el Principio Supremo, designado con la expresión "lo Imperecedero", gobierna el mundo imponiendo orden en él:

> *etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi sūryācandramasau vidhṛtau tiṣṭhata etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi dyāvāpṛthivyau vidhṛte tiṣṭhata etasya vā akṣarasya praśāsane gārgi nimeṣā muhūrtā ahorātrāṇyardhamāsā māsā ṛtavaḥ saṃvatsarā iti vidhṛtās tiṣṭhantyetasya vā akṣarasya praśāsane gārgi prācyo 'nyā nadyaḥ syandante śvetebhyaḥ parvatebhyaḥ pratīcyo 'nyā yāṃ yāṃ ca diśam anvetasya vā akṣarasya praśāsane gārgi dadato manuṣyāḥ praśaṃsanti yajamānaṃ devā darvīṃ pitaro 'nvāyattāḥ.*
>
> «Es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que la tierra y el cielo se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los minutos, las horas, los días, las noches, las quincenas, los meses, las estaciones y los años se mantienen separados; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los ríos fluyen de los montes nevados, unos hacia el oriente, otros hacia el occidente, hacia dondequiera que ellos fluyan; es por orden de este Imperecedero, Gārgī, que los hombres elogian a los que dan, y los Dioses buscan al que sacrifica en su honor, y los Padres, la ofrenda funeraria».

En una de las siguientes secciones denominada «La unidad del mundo en las *Upanishads*» veremos cómo el *Alma Universal* imparte su unidad al mundo.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: ESPÍRITU O ALMA UNIVERSAL (*ANIMA MUNDI*) EN OCCIDENTE

La idea animista de un *Espíritu* o *Alma Universal* no fue desconocida en Occidente, muchos pensadores la propugnaron. Este *Espíritu* o *Alma Universal* fue identificado en ocasiones con *Dios*, creador del mundo o con el *Espíritu Santo*. Nos referiremos a algunos de estos pensadores.

1. Platón habría sido el primero en sostener la existencia de un "Alma (ψυχή) del Mundo", en *Timeo* 34 a –b, pág. 147, ed. A. Rivaud,

que fue colocada por el Creador (Demiurgo) en el centro del universo, la cual todo lo compenetra y todo lo rodea:

> *ψυχήν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντὸς τε ἔτεινεν καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὑτῇ περιεκάλυψεν.*

Cf. *ibidem*, 30 b-c (= pág. 143). Para Platón no existe identidad entre el *Alma del mundo* y el Creador.

2. Aristóteles, *De anima* 411 a, líneas 7-8, señala que algunos pensadores han sostenido que el alma está mezclada con el universo, vinculando a esta tesis la idea de Tales de Mileto de que todo está lleno de Dioses:

> *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*

3. Plotino trata del *Espíritu* o *Alma universal* en forma mucho más amplia que Platón, caracterizándola con más detalle. Señalemos algunas de esas caracterizaciones: el universo tiene una sola y única alma que lo compenetra todo (*Enéada* I, 1, 8, pág. 44, líneas 14-15, edición É. Bréhier: *κἀν τῷ παντὶ ὅλῳ οὖσα μία*); el Alma del Mundo (*ἡ τοῦ κόσμου ψυχὴ*) es un Dios (*θεός*) y posee una sabiduría (*φρόνησις*) admirable (*θαυμαστή*) (I, 2, 1, pág. 51, líneas 1-8); es surgida de Dios (*ἐκ θεοῦ ὡρμημένην*) y es la causa que mantiene unidas a todas las cosas (*αἰτίας τῆς συνεχούσης τὰ πάντα*) (II, 1, 4, pág. 10, líneas 17-19); rige todo de acuerdo con la razón (*ψυχῆς δὴ τὸ πᾶν τόδε διοικούσης κατὰ λόγον*) (II, 3, 13, pág. 38, líneas 3-4); creó todo (IV, 3, 6 *passim*); es el principio de vida (IV, 3, 4, pág. 69, líneas 26-27, donde el Alma del Mundo es comparada con el alma de un gran árbol al cual anima).[13]

4. El poeta Manilio, que está bajo la influencia del Estoicismo y al que nos hemos referido ya en el capítulo anterior, adhiere también a la doctrina del *Spiritus Mundi*. Esta doctrina está referida o expuesta en muchos versos de su poema *Astronomica*, ed. G.P. Goold, Leipzig: B.G. Teubner, 1998:

13. Para otros atributos del *Alma Universal* en Plotino, cf. É. Bréhier, Plotin, *Ennéades*, vol. VI, 2ª parte, Índice, págs. 248-249. Sobre la teoría del *Alma del mundo* en otros platónicos como Albino, Ático, Plutarco, véase Clemens Zintzen (ed.), *Der Mittelplatonismus*. Ático, en su fragmento 8, trata del *Alma del Mundo* según Platón. Cf. Atticus, *Fragments*, ed. des Places S.J.

I, 109-111
attribuitque suas formas, sua nomina signis,
quasque vices agerent certa sub sorte notavit
omniaque ad numen mundi faciemque moveri,
sideribus vario mutantibus ordine fata.

«Atribuyó sus formas, sus nombres a los astros,
y observó qué cambios sufrían con rígido destino,
y que todas las cosas se mueven
de acuerdo con la voluntad y el rostro del Espíritu del mundo,
mientras los astros cambian
con variado orden los destinos.»

I, 246-254
Hoc opus immensi constructum corpore mundi
membraque naturae diversa condita forma
aeris atque ignis, terrae pelagique iacentis
vis animae divina regit, sacroque meatu
conspirat deus et tacita ratione gubernat

«A esta obra construida con el cuerpo del inmenso mundo,
y a los miembros de la naturaleza
fabricados con diversa forma,
de aire y de fuego, de tierra y del extendido mar,
la fuerza divina del Alma los rige,
y con sagrado aliento los inspira Dios
y con silenciosa razón los gobierna.»

I, 483-484
ac mihi tam praesens ratio non ulla videtur,
qua patiat mundum divino numine verti
atque ipsum esse deum [...]

«Y ninguna razón tan evidente me parece
[como el orden que rige a los astros, cf. versos 474 y 482]
para dejar en claro

que el mundo es movido por un Espíritu divino
y que él mismo es un Dios [...]».

II, 60-66
namque canam tacita naturae mente potentem
infusumque deum caelo terrisque fretoque
ingentem aequali moderantem foedere molem
totumque alterno consensu vivere mundum
et rationis agi motu, cum spiritus unus
per cunctas habitet partes atque irriget orbem
omnia pervolitans [...]

«Pues cantaré
que un Dios que domina a la naturaleza con callada mente
y que está infuso en el cielo, en las tierras y en el mar
rige con estatuto inalterable a la inmensa mole del universo,
y que el mundo entero vive con recíproco consenso
y es impulsado por las decisiones de la razón,
ya que un Espíritu único habita en todas sus partes
e irriga al orbe sobrevolándolo todo [...]»

5. La teoría del *Alma del Mundo* no gozó durante la Edad Media de una aceptación generalizada y duradera. Como anota M.D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, pág. 122, la *anima mundi* es «uno de los temas paganos más difícilmente conciliables con la mentalidad bíblica». Sin embargo, no faltaron pensadores cristianos medievales que adhirieron a esa teoría. Fue adoptada por Pedro Abelardo (1079-1142) y sus discípulos y por la totalidad de los maestros de la Escuela de Chartres. Cf. Chenu, *ob. cit.*, pág. 121. Uno de los errores de Abelardo condenados en el *Concilium Senonense* de 1140/1141 fue precisamente *quod Spiritus Sanctus sit anima mundi*, «que el Espíritu Santo sea el Alma del Mundo». Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 370.

Adelardo de Bath, de origen inglés, compuso en 1105-06 un tratado *De eodem et diverso*, en el cual dedica un largo párrafo (págs. 15-16, cf. págs. 77-78) al *anima mundi*, siguiendo a Platón (*Timeo*). Anteriormente a ellos San Agustín no la había rechazado y San Basilio había aceptado la identificación del *Alma del Mundo* con el *Espíritu Santo* (Chenu, *obra citada*, págs. 121-122). El éxito de la teoría del *anima mundi* se

debió a la seducción ejercida por Platón sobre el pensamiento cristiano medieval.[14]

6. Pasando al Renacimiento, la situación fue muy diversa. Señalemos que Cornelius Agrippa (1486-1535) en su importante *De occulta philosophia*, edición de V. Perrone Compagni, dedica varios capítulos al *Alma del Mundo* y a las almas de los cuerpos celestes.[15]

Señalamos a continuación los indicados capítulos con sus respectivos títulos:

- Libro I. Capítulo XIV: *De spiritu mundi quis sit et quod sit vinculum occultarum virtutum*: «Acerca del Alma del Mundo: quién es y que es el vínculo de las virtudes ocultas».
- Libro II. Capítulo LV: *De anima mundi et coelestium iuxta traditiones poëtarum et philosophorum*: «Acerca del Alma del Mundo y de los cuerpos celestes de acuerdo con las tradiciones de poetas y filósofos», en donde cita en apoyo de su tesis pasajes de Manilio (*Astronomica* I, 247-251), Lucano (*De bello civili* V, 94-95), Boecio (*De consolatione philosophiae* III, 9), Virgilio (*Aenaeis* VI, 724-31), y termina aduciendo la autoridad de numerosos filósofos: *Hoc Platonici omnes, hoc Pythagorici, hoc Orpheus, hoc Trimegistus, hoc Aristoteles, Theophrastus, Avicenna, Algazeles omnesque Peripatetici fatentur atque confirmant*: «Esto lo expresan y confirman todos los platónicos, los pitagóricos, Orfeo, Trimegisto, Aristóteles, Teofrasto, Avicena, Algazali y todos los peripatéticos». Libro II. Capítulo LVI: *Idem confirmatur ratione*: «Lo mismo es confirmado por el razonamiento», capítulo en el cual, págs. 384-385, entre otras razones Agrippa expresa que sería absurdo que «animales vilísimos, como moscas y gusanos», *vilissima animacula, muscae et vermiculi*, tengan vida y alma, y que «el mismo mundo en su integridad, cuerpo perfectísimo, total y nobilísimo, ni viva ni tenga alma», *mundum ipsum integrum, perfectissimum, totale ac nobilissimum corpus neque vivere neque animam habere*.
- Libro II. Capítulo LVII: *Quod anima mundi et coelestes animae sint rationales ac mentem participantes divinam*: «Que el Alma del Mun-

14. Véase T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la Scuola di Chartres*, págs. 126-154, sobre la aceptación y rechazo de esta opinión en la Edad Media.
15. Sobre Cornelius Agrippa, véase Hanna-Barbara Gerl, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*.

do y que las almas celestes son racionales y participan de la mente divina», concluyendo a partir del orden universal que todas las cosas «son regidas no por el azar, sino por la razón», *non casu, sed ratione regantur*.

- Libro II. Capítulo LVIII: *De nominibus animarum coelestium earumdemque dominio in hunc inferiorem mundum, videlicet hominem*: «Acerca de los nombres de las almas celestes y de su dominio sobre este mundo inferior, a saber sobre el hombre», en que trata de los nombres griegos y latinos que corresponden a las almas de los cuerpos celestes y señala que todos nuestros miembros y actividades son regidos por seres superiores.

7. Una de las tesis principales de Giordano Bruno (1548-1600) es justamente la del *Espíritu* o *Alma Universal, l'anima de l'universo*.

Esta tesis está expuesta en numerosos pasajes de su obra. Nos limitamos a referirnos a algunos de ellos.

En *De la causa, principio et uno*, pág. 13 (*Proemiale Epistola, Ottavo*), expresa:

> *[...] che la prima e principal forma naturale, principio formale e natura efficiente, è l'anima de l'universo: la quale è principio di vita, vegetazione e senso in tutte le cose, che vivono, vegetano e senteno. E si ha per modo di conclusione, che è cosa indegna di razional suggetto posser credere che l'universo et altri suoi corpi principali sieno inanimati.*
>
> «[...] que la primera y principal forma natural, principio formal y naturaleza eficiente es el alma del universo: la cual es principio vital, vegetativo y sensitivo en todas las cosas que viven, vegetan y sienten. Y a modo de conclusión tenemos que es cosa indigna de un ser racional poder creer que el universo y otros de sus cuerpos principales sean inanimados».

Luego en el mismo diálogo desarrolla esta idea en las páginas 133 y siguientes. Cf. también *La cena de le ceneri*, pág. 168-169, y *De l'infinito universo e mondi*, pág. 143.[16]

16. Cf. Hanna-Barbara Gerl, *ob. cit.*, págs. 195-198.

Entre las tesis de Giordano Bruno censuradas por la Inquisición en el juicio que ella le siguió (y que tuvo tan trágico fin) figuraba la siguiente:

> *terram esse animatam nedum anima sensitiva verum etiam rationali.*
>
> «La tierra está animada por un alma no sólo sensitiva sino también racional».[17]

8. Haremos una breve referencia a un tratado de G.W. Leibniz, de 1702: *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel Unique* (existe traducción española en: Leibniz, *Tratados fundamentales*, págs. 66-88).

En este tratado Leibniz hace una exposición de una doctrina aceptada en su época:

> *Plusieurs personnes ingenieuses ont crû et croyent encor aujourdhuy qu'il n'y a qu'un seul Esprit, qui est Universel, et qui anime tout l'univers et toutes ses parties, chacune suivant sa structure et suivant les organes qu' il trouve, comme un même souffle de vent fait sonner differemment divers tuyaux d'orgue*".
>
> «Muchas personas ingeniosas han creído y creen aún que no hay sino un solo Espíritu, que es universal y anima el universo todo y todas sus partes, según la estructura de cada una y de los órganos que encuentra, como un mismo soplo de viento hace sonar de forma diferente los diversos tubos del órgano».

Este *Espíritu* es el "océano", *ocean*, al cual las almas regresan (pág. 529); es "eterno", *eternel* (pág. 528); es el "alma inmortal universal", *ame immortelle universelle* (pág. 530); es "Dios mismo", *Dieu même* (pág. 531) o creado por Dios (pág. 531); es "un Alma del Mundo", *une ame du monde* (pág. 531); es "un Espíritu común a todos los hombres", *un Sprit común à tous les hommes* (pág. 531); es distinto de la materia (pág. 537). Algunos sostienen que ese Espíritu es «el Espíritu del Señor que se movía en las aguas, de que se habla al comienzo del Génesis»: *cet Esprit du Seigneur qui se remuoit sur les eaux, dont parle le Commencement de la Genèse* (pág. 531), idea ésta que tuvo cierta aceptación en la Edad Media,

17. Cf. Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes, Documents, I Le Procès*, pág. 291, parágrafo 258, pág. 291.

como señalamos anteriormente. Leibniz menciona una serie de pensadores que han adherido en todo o en parte a esa doctrina. Leibniz desde luego no la acepta.

Leibniz se ocupa de la creencia del *Alma Universal* también en *Essai de Théodicée*, *Discours*, secciones 8-9: señala la antigüedad de esta creencia; la considera «una mala doctrina [...] capaz de encandilar al vulgo»: *mauvaise doctrine [...] fort capable d'éblouir le vulgaire*; cita versos de Virgilio, *Eneida* VI, 724-728, y *Geórgicas* IV, 221-225; hace una referencia al "Alma del Mundo" de Platón y a su aceptación por los Estoicos y a la difusión de esa creencia en Persia y en los Estados del Gran Mogol; y menciona a algunos autores contemporáneos o anteriores a él que adherían a la misma. Observa que en general «la deificación de los místicos» (*[...] généralement la déification des mystiques*) podía ser tomada en «el mal sentido» (*mauvais sens*) de la creencia en el Alma Universal.

En su tratado *De la nature en elle-même, ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions*, en *Leibniz. Opuscules philosophiques choisis*, texte latin et traduction par P. Schrecker, Paris: Vrin, 2001, pág. 194, Leibniz afirma que él está de acuerdo con J.Ch. Sturm en su rechazo de un Alma Universal (*nullam dari animam universi*).

9. F.W.J. Schelling se refiere también al Alma del Mundo (*Weltseele*) en su importante tratado *Von der Weltseele*, Hamburg: Friedrich Perthes, primera edición 1798, segunda edición 1806, y tercera edición 1809. Citamos por la tercera edición.

En el [Prefacio, *Vorrede*] de su tratado *Von der Weltseele* Schelling afirma:

> *Die Betrachtung der allgemeinen Naturverändrungen sowohl, als des Fortgangs und Bestands der organischen Welt führt zwar den Naturforscher auf ein* gemeinschaftliches Princip, *das zwischen anorga[ni]scher und organischer Natur fluctuirend die erste Ursache aller Veränderungen in jener, und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieser enthält, das, weil es* überall *gegenwärtig ist,* nirgends *ist, und weil es* Alles *ist, nichts* Bestimmtes *oder* Besondres *sein kann, für welches die Sprache ebendeswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und dessen Idee die älteste Philosophie, (zu welcher, nachdem sie ihren Kreislauf vollendet hat, die unsrige allmählig zurückkehrt), nur in dichterischen Vorstellungen uns überliefert hat.*

> «La observación de los cambios universales de la Naturaleza y también la del desarrollo y permanencia del mundo orgánico lleva al investigador de la Naturaleza a un *principio general* que fluctuando entre la Naturaleza inorgánica y la orgánica contiene la primera causa de todos los cambios en la primera, y el fundamento último de toda actividad en la segunda, y que porque está presente en todas partes, no está en ningún lugar, y que porque es *todo*, no puede ser algo *determinado* o *particular*, y para el cual, consecuentemente, el lenguaje no tiene designación especial, y cuya idea por la más antigua filosofía (a la cual la nuestra, después de haber completado su curso, ha retornado gradualmente) sólo en representaciones poéticas nos ha sido transmitida».

En la primera página del tratado Schelling hace una referencia a «[...] la idea de un *principio organizador*, que hace del mundo un *sistema*» (*[...] die Idee eines* organisirenden, *die Welt zum* System *bildenden* Princips.), y considera que es «Quizás tal [Principio] lo que los Antiguos querían significar con la expresión "Alma del mundo"» (*Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die* Weltseele *andeuten*.).

Finalmente, en la última página del tratado, Schelling expresa que:

> *Da nun dieses Princip die Continuität der anorgischen und der organischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, so erkennen wir aufs Neue in ihm jenes Wesen, das die älteste Philosophie als die* gemeinschaftliche Seele der Natur *ahnend begrüsste [...]*

> «Ya que este Principio mantiene la continuidad del mundo inorgánico y orgánico, y conecta a toda la Naturaleza de tal modo que constituye un organismo común, descubrimos en él nuevamente a aquel Ser que la más antigua filosofía saludaba considerándolo el *Alma común de la Naturaleza*,[...]».

Los testimonios de Leibniz y Schelling dejan en claro la vigencia aún en los siglos XVIII y XIX de la creencia de un *Anima Mundi*, descartada por algunos, como Leibniz, aceptada por otros, como Schelling.[18]

18. Sobre los temas del *Alma del Mundo*, *Animismo* en general, su relación con la cultura arcaica, y su presencia en la filosofía europea, véanse los artículos «Alma del Mundo» y «Animismo»,

AMBIVALENCIA DEL CONCEPTO DE *BRAHMAN / ĀTMAN* COMO PRINCIPIO SUPREMO EN LAS *UPANISHADS*

Las características de *Brahman* antes señaladas (*arjé*, sustancialidad, espiritualidad, Espíritu Universal) hacen de él un Principio Supremo por encima de todo lo que existe.

Pero se da en las *Upanishads* lo que podríamos llamar una *ambivalencia* del concepto *Brahman / Ātman* como Principio Supremo. El caso, tal vez más importante, de la heterogeneidad del contenido de las *Upanishads* a la que nos hemos referido anteriormente, es esta diversa concepción de *Brahman / Ātman* como Principio Supremo: unos textos lo conciben como una entidad abstracta e impersonal, que puede ser considerada como un Absoluto, y otros como un Ser concreto y personal, que puede ser considerado como un Dios personal. Ambas concepciones de *Brahman / Ātman* se encuentran en los textos upanishádicos que citamos en este capítulo, a veces separadamente y a veces en forma coexistente.

Los sistemas filosóficos hinduistas ortodoxos, que se constituirán muchos siglos después y que forman parte de la llamada Escuela Vedānta, adoptarán una u otra de estas dos concepciones upanishádicas ya en forma rigurosa y excluyente: Shaṅkara, fundador de la Escuela Vedānta No-dualista, centrará su sistema en la concepción abstracta e impersonal del Principio Supremo, *Brahman*, y desarrollará una poderosa especulación en torno de este concepto. Este Principio Supremo será para él el único depositario de la Realidad en términos absolutos. Shaṅkara relega así a un segundo plano la concepción concreta y personal con la cual conforma la imagen de un Señor (Dios), de esencia ilusoria, creado por la mente humana sumida en el error, y que será el receptor del culto religioso. Por el contrario, otros sistemas, como los creados por Rāmānuja, Madhva, Vallabha, Nimbārka, de marcada inspiración teísta y de-

---

en el *Diccionario de Filosofía* de J. Ferrater Mora, vol. I, págs. 122-123 y págs. 176-177, respectivamente; «Weltseele» de Matthias Gatzemeier y «Animismus» de Jürgen Mittelstrass, en la *Enzyclopädie Philosophie und Wissenschaftheorie* de J. Mittelstrass, vol. 4, pág. 658, y vol. 1, pág. 117, respectivamente; «Animismus» de K.E. Müller, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, col. 315-319; y «Animism» de Goblet d'Alviella, en *Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. 1, págs. 535-537; y también las obras de G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, capítulo VIII; R. Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universelle*, y las ya citadas de Chenu y Gregory.

vocional, se inclinarán por la concepción upanishádica de un Principio Supremo concreto y personal, constituido ya en un Señor, un Dios, objeto de veneración y de culto, colocado en un nivel de preeminencia.

BRAHMAN COMO PRINCIPIO SUPREMO CONCRETO-PERSONAL Y *BRAHMAN* COMO ABSTRACTO-IMPERSONAL

Las características que hemos señalado (*arjé*, sustancia, espiritualidad, Espíritu Universal) presentan a *Brahman* como un Principio Supremo, por encima de todo lo que existe. Pero, como ya lo hemos dicho, en algunos textos las *Upanishads* conciben a *Brahman* como un Principio Supremo concreto-personal, que podría ser considerado como un Dios personal (Él), y en otros textos, como un Principio Supremo abstracto impersonal, que podría ser considerado como un Absoluto (Aquello). En algunos textos ambos conceptos aparecen juntos, así, debido a este hecho, la ambivalencia se hace presente en el pensamiento upanishádico.

La *Maitrāyaṇa-Upanishad* VII, 7, rinde exaltado homenaje al *ātman* (cuya identificación con *Brahman* es en la *Upanishads* un principio indiscutible) en los siguientes términos entre los que predominan las *formulaciones positivas* y las de *inspiración concreto-personal*:

> *eṣa hi khalvātmā 'ntarhṛdaye 'ṇīyān iddho 'gnir iva viśvarūpo 'syaivānnam idaṃ sarvam asminn otā imāḥ prajāḥ / eṣa ātmā 'pahatapāpmā vijaro vimṛtyur viśoko 'vicikitso 'vipāśaḥ satyasaṃkalpaḥ satyakāma eṣa parameśvara eṣa bhūtādhipatir eṣa bhūtapāla eṣa setur vidharaṇa eṣa hi khalvātmeśānaḥ śaṃbhur bhavo rudraḥ prajāpatir viśvasṛg dhiraṇyagarbhaḥ satyaṃ prāṇo haṃsaḥ śāstā 'cyuto viṣṇur nārāyaṇaḥ.*[19]
>
> «Él es el *ātman* en el interior del corazón, extremadamente sutil, como un fuego encendido, dotado de todas las formas. Su alimento es el universo entero. Todos los seres en Él están tramados y urdidos. Él es el *ātman*, de quien todo mal está apartado, al margen de la vejez, al margen

19. Cf. *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 22, parte de la cual está incorporada en la cita que precede.

de la muerte, al margen del sufrimiento, carente de incertidumbre, carente de limitaciones, cuyo pensamiento es la Verdad, cuya voluntad es lo Real. Él es el Supremo Señor, Él es el Soberano de los seres, Él es el Protector de los seres. Él es el límite que separa. Él es el *ātman*, el Señor, *Shambhu* el Benefactor, *Bhava* el Existente, *Rudra* el Tremendo, *Prajāpati* el Señor de la Creación, el Creador de todo, el Germen de Oro, la Verdad, la Vida, el Espíritu, el Gobernante, el Inconmovible, el Dios *Vishṇu*, *Nārāyaṇa*».

Brahman como una noción concreto-personal, como un Principio personal, es descrito *grosso modo* con los bien conocidos rasgos que generalmente son asignados a la noción de un Dios personal.

Otros textos describen a *Brahman* / *Ātman* recurriendo a la *Via negationis*, y en ellos se manifiesta la tendencia abstracto-impersonal en la concepción de *Brahman* como Principio Supremo.

Si bien la finalidad primera de la descripción por negaciones es marcar el carácter absolutamente trascendente y heterogéneo, diferente de todo lo que pertenece a la realidad empírica y al alcance del conocimiento y del lenguaje, del Principio a que la descripción se refiere, sin embargo, la descripción por la vía negativa tiene también el mismo efecto exaltativo que la descripción por acumulación de epítetos positivos, y además lo aleja al Principio de toda relación con el ámbito de lo concreto-personal.

Como ejemplos de estos textos upanishádicos señalamos los siguientes:

Kena-Upanishad I, 3:

na tatra cakṣur gacchati na vāg gacchati no mano na vidmo na vijānīmo yathaitad anuśiṣyāt. anyad eva tad viditād atho aviditād adhi / iti śuśruma pūrveṣāṃ ye nas tad vyācacakṣire.

«Ahí [a *Brahman*] no llega la vista, no llega la palabra ni la mente. No sabemos, no comprendemos cómo alguien podría darlo a conocer. Es diferente de lo conocido y también de lo desconocido –así hemos oído decir a los ancianos que nos lo explicaron».

Taittirīya-Upanishad II, 4, 1:

[...] vāco nivartante aprāpya manasā saha.

«[...] las palabras y la mente, sin haberlo encontrado, regresaron».

En la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8, 8, se encuentra la siguiente descripción de *Brahman*:

asthūlam anaṇvahrasvam adīrgham alohitam asneham acchāyam atamo 'vāyvanākāśam asaṅgam arasam agandham acakṣuṣkam aśrotram avāg amano 'tejaskam aprāṇam amukham amātram anantaram abāhyaṃ.[20]

«No es grueso, no es fino, no es corto, no es largo, no es rojo (como el fuego), no es fluido (como el agua), no es sombra, no es tiniebla, no es viento, no es espacio, no está adherido a nada, sin sabor, sin olor, sin ojos, sin oídos, sin voz, sin mente, no es energía, no es el aliento, sin boca, sin medida, sin interior, sin exterior..."

En la misma *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, aparece la culminación de esta *Via negationis* cuando proclama que no hay mejor definición de *Brahman* que la rotunda negación y, al mismo tiempo, el efecto subsidiario positivo de esta formulación negativa cuando de inmediato proclama a *Brahman* como el *ens realissimum:*

athāta ādeśo neti neti na hyetasmād iti netyanyat param astyatha nāmadheyaṃ satyasya satyam iti.

«Ahora la definición [de *Brahman*]: "No", "No", pues no existe nada superior a esto: "No". Ahora su designación: "lo real de lo real"».

Como la más lúcida y clara explicación de este pasaje upanishádico damos el comentario del mismo hecho por Shaṅkara:

nanu katham ābhyāṃ 'neti neti' iti śabdābhyāṃ satyasya satyaṃ nirdidikṣitam ityucyate –sarvopādhiviśeṣāpohena. yasmin na kaścid viśeṣo 'sti –nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā; taddvāreṇa

20. Cf. *Muṇḍaka-Upanishad* I, 1, 6.

hi śābdapravṛttir bhavati. na caiṣāṃ kaścid viśeṣo brahmaṇyasti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyate– idaṃ tad iti gaur asau spandate śuklo viṣānīti yathā loke nirdiśyate, tathā; adhyāropitanāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdiśyate 'vijñānam ānandaṃ brahma' [III, 9, 27-7] *'vijñānaghana eva brahmātmā'* [II, 4, 12] *ityevamādiśabdaih. yadā punaḥ svarūpam eva nirdidikṣitaṃ bhavati nirastasarvopādhiviśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭum; tadā ayam evābhyupāyaḥ –yad uta praptanirdeśapratiṣedhadvāreṇa 'neti neti' iti nirdeśaḥ.*[21]

«¿Cómo se quiere definir la Realidad de la Realidad [*satyasya satyam*] mediante estas dos palabras: "No, No" [*na-iti, na-iti*]? Contestamos: "Con la exclusión de toda característica particular [*viśeṣa*] que constituye una limitación [*upādhi*]". [Así se debe proceder] con relación a algo en lo cual no existe ninguna característica particular como nombre, forma, acción, diferencia, clase, cualidad –ya que es mediante éstas que se da el uso de la palabra. Y ninguna de esas características particulares existe en *Brahman*, entonces no puede ser definido en términos de: "Esto es esto", en la forma como en el mundo se define una vaca diciendo: "Ella se mueve, es blanca, tiene cuernos". *Brahman* es [incorrectamente] definido mediante el nombre, la forma y la acción que le son [erróneamente] super-impuestos [*adhyāropita*], como en las definiciones: "*Brahman* es conciencia y felicidad", "*Brahman* es sólo masa compacta de conciencia", etcétera. Pero cuando se quiere definir [en verdad] la naturaleza propia [de *Brahman*], carente de características particulares que constituyen una limitación, entonces no se le puede definir de ninguna manera. Entonces queda sólo este medio, a saber la definición mediante la negación de las usuales definiciones: "No", "No'».

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE DIOS EN SPINOZA

La noción de Dios de Baruch de Spinoza (1632-1677) ofrece notables similitudes con la concepción de tendencia abstracta e impersonal de *Brahman*, el Principio Supremo, en las *Upanishads*. Presentamos a continua-

21. Sobre la *Via negationis* en Occidente, véase la sección «Observaciones sobre el tema anterior: la Via negationis en Grecia» del capítulo 6 de este libro.

ción algunos pasajes de Spinoza en que se hacen presentes elementos importantes de la concepción spinoziana de Dios. En las *Upanishads* al igual que en Spinoza se encuentra ese deseo, esa voluntad, ese esfuerzo por elevarse de los planos concretos, personales y hasta antropomórficos de la noción de Principio Supremo (*Brahman*) o de divinidad (*Dios*) al plano de una concepción de los mismos de carácter abstracto, racional, "purificado".

Ésta es una concepción muy diferente de las creencias tradicionales. Como la *Kena-Upanishad* I, 6, opone el verdadero conocimiento del Ser Supremo, que las *Upanishads* revelan, a la concepción errónea del mismo que la gente generalmente tiene: *nedaṃ yad idam upāsate* («Eso no es lo que ellos veneran»), Spinoza también opone "el verdadero conocimiento de Dios" (*vera Dei congnitio*) (*Ethica*, *Pars Prima*, *Propositio* XV, *Scholium in initio*), a la idea que «la gente común tiene de Dios» (*vulgus [...] intelligit*) (*Ethica*, *Pars Secunda*, *Propositio* III, *Scholium*).

El Principio Supremo de las *Upanishads*, *Brahman*, y el Principio Supremo de Spinoza, Dios, son ambos entidades filosóficas, creaciones abstractas.

Pero debemos observar que de la misma manera como encontramos en las *Upanishads* la coexistencia de textos que se inclinan hacia una concepción de *Brahman* concreto-personal y textos que se inclinan hacia una concepción abstracto-impersonal del mismo, así en Spinoza, conjuntamente con rasgos de Dios abstractos e impersonales aparecen algunos rasgos concretos y personales del mismo (como, por ejemplo, Su *perfectissima natura*, y Su *infinita potentia*, cf. P. Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris: P.U.F., 1998, pág. 10, nota 1).

En la *Definitio* VI de la *Pars Prima* (cuyo título es justamente *De Deo*) de la *Ethica*, Spinoza define a Dios con las palabras siguientes:

> *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, et infinitam essentiam exprimit.*
>
> «Entiendo por Dios a un ser absolutamente infinito, es decir, una sustancia constituida por infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita».

En las páginas siguientes de la misma *Pars Prima* Spinoza aclara o complementa dicha definición:

Dios tiene de por sí un poder absolutamente infinito de existir (*Deum infinitam absolutè potentiam existendi à se habere*), existe absolutamente (*absolutè existit*) (*Propositio* XI, *Scholium*, línea 7).

Siendo una sustancia es absolutamente indivisible (*substantia absolutè infinita est indivisibilis*) (*Propositio* XIII).

Fuera de Dios ninguna sustancia puede existir ni ser concebida (*Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*) (*Propositio* XIV).

Dios es único (*Deum esse unicum*) (*Propositio* XIV, *Corollarium* I).

Todo lo que existe está en Dios y sin Dios nada puede existir ni ser concebido (*Quidquid est, in deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest*) (*Propositio* XV); en la *Demonstratio* de esta *Propositio* Spinoza usa con referencia a Dios la expresión *divina natura*; y en el inicio del *Scholium* de esta misma *Propositio* considera que están en un error aquellos que se imaginan que Dios, al igual que un hombre, tiene cuerpo y mente y está expuesto a las pasiones, [...] pues todos los que de algún modo han contemplado la naturaleza divina niegan que Dios sea corpóreo (*[...] qui Deum instar hominis corpore, et mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt: [...] nam omnes, qui naturam divinam aliquo modo contemplati sunt, Deum esse corporeum negant*).

Dios es la causa eficiente de todas las cosas (*Deum omnium rerum [...] esse causam efficientem*) (*Propositio* XVI) (*Corollarium* I).

Dios es en forma absoluta la causa primera (*Deum esse absolutè causam primam*) (*Propositio* XVI) (*Corollarium* III).

Dios actúa de acuerdo con las solas leyes de su naturaleza, y no obligado por nadie (*Deus ex solis suae naturae legibus, et a nemine coactus agit*) (*Propositio* XVII).

Todo está en Dios, por lo cual nada puede estar fuera de Él, que lo determina o lo obliga a actuar y Dios actúa por las solas leyes de su naturaleza y no obligado por nadie (*[...] omnia in Deo esse; quare nihil extra ipsum esse potest, à quo ad agendum determinetur vel cogatur, atque adeò Deus ex solis suae naturae legibus et à nemine coactus agit*) (*Demonstratio* de la *Propositio* XVII) (cf. *Pars Secunda*, *Propositio* III, *Scholium* líneas 3-5, donde Spinoza le atribuye a Dios una *actuosa essentia*, una "esencia actuante", a tal punto que nos es imposible concebir que Dios no actúe tanto como que Dios no sea: *adeóque tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere, quàm Deum non esse*).

A la naturaleza de Dios no le pertenecen ni el intelecto ni la voluntad (*ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere*) (*Scholium* de la *Propositio* XVII, líneas 11-12).

Dios es la causa inmanente de todas las cosas y no transitoria (*Deus est omnium rerum causa immanens; non verò transiens*) (*Propositio* XVIII).

Dios, es decir, todos los atributos de Dios son eternos (*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*) (*Propositio* XIX).

La existencia de Dios, al igual que su esencia, son una verdad eterna (*Dei existentiam, sicut ejus essentiam, aeternam esse veritatem*) (*Scholium* de la *Propositio* XIX).

Dios no es sólo causa de que las cosas lleguen a existir, sino también de que perseveren en la existencia, es decir (para usar un término escolástico), Dios es la causa *essendi* (de ser) de las cosas (*Deum non tantùm esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam ut in existendo perseverent, sive [ut termino Scholastico utar] Deum esse causa essendi rerum*) (*Corollarium* de la *Propositio* XXIV).

Dios no sólo es la causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia (*Deus non tantùm est causa efficiens rerum existentiae; sed etiam essentiae*) (*Propositio* XXV).

Todas las cosas está determinadas por Dios para existir de cierta manera y para operar de cierta manera (*[...] omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo modo existendum et operandum*) (*Propositio* XXIX).

Las cosas han sido producidas por Dios dotadas de suprema perfección porque han derivado necesariamente de una naturaleza dada perfectísima [...] la perfección de Dios obliga a afirmar esto. Si no fuera así, estaríamos obligados a atribuirle a Dios otra naturaleza diferente de aquella que la noción del Ente perfectísimo nos obliga a atribuirle (*[...] sequitur res summâ perfectione à Deo fuisse productas: quandoquidem ex datâ perfectissimâ naturâ necessariò secutae sunt [...] ipsius enim perfectio hoc nos affirmare coëgit [...] si res alio modo fuissent productae, Deo alia natura esset tribuenda, diversa ab eâ quam ex consideratione Entis perfectissimi coacti sumus ei tribuere*) (*Scholium* II de la *Propositio* XXXIII).

El poder de Dios es su misma esencia (*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*) (*Propositio* XXXIV).

En la sección precedente «Observación sobre el tema anterior: El

Espíritu y las funciones mentales en Occidente» ya hemos indicado que para Spinoza *el pensar es un atributo de Dios*, o en otras palabras que *Dios es una cosa pensante* (*Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans*) (*Ethica, Pars Secunda, De natura et origine mentis, Propositio* I).

Al mismo tiempo, Spinoza afirma que *la extension es un atributo de Dios*, o en otras palabras que *Dios es una cosa extensa* (*Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa*) (*Ethica, Pars Secunda, De natura et origine mentis, Propositio* II).

En el inicio del *Appendix* que cierra la Primera Parte de su *Ethica* Spinoza concluye:

> *His Dei naturam, ejusque proprietates explicui, ut, quòd necessariò existit; quòd sit unicus; quòd ex solâ suae naturae necessitate sit, et agat; quòd sit omnium rerum causa libera, et quomodò; quòd omnia in Deo sint, et ab ipso ità pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quòd omnia à Deo fuerint praedeterminata, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplacito; sed ex absolutâ Dei naturâ, sive infinitâ potentiâ.*[22]

> «Con lo anterior he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que existe y actúa por la sola necesidad de su naturaleza; que es la causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todo está en Dios y depende de Él, de modo que nada puede existir o ser concebido sin Él; que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no ciertamente por la libertad de su voluntad o por su absoluto beneplácito, sino por la absoluta naturaleza de Dios, o sea, su infinito poder».

LA PRESENCIA DEL *ĪSHVARA* EN LA CULTURA DE LA INDIA. RELIGIOSIDAD Y ESPIRITUALIDAD EN OCCIDENTE

Brahman concebido principalmente como un Principio Supremo personal, es decir como un *Īshvara* (Señor, Dios), ha tenido siempre en la

22. Cf. E.E. Powell, *Spinozas Gottes Begrieff*; y Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics*.

Cultura de la India una gran presencia. Grandes maestros como Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vallabha, etcétera, adoptan la interpretación concreto-personal del *Brahman* upanishádico; Shaṅkara, por su lado, adopta la interpretación abstracto-impersonal, pero postula al lado de un *Brahman* abstracto-impersonal un *Īshvara* que, no obstante ser una creación ilusoria de la mente humana, es tratado como una entidad real.

El *Īshvara* es el centro de una profunda religiosidad y espiritualidad teístas. Él es el digno objeto de culto y devoción; a su sagrada persona le están dedicadas una vasta y emotiva literatura religiosa y espléndidas obras de arte; muchos sistemas filosóficos lo tienen como el Principio central, fundamento de todas sus teorías; y una intensa vida mística se centra alrededor de Él. Tomando en cuenta la intensa vida religiosa y espiritual dirigida al *Īshvara* es posible decir –como comúnmente se dice– que la India es "la tierra de la Espiritualidad". Pero no debemos olvidar que, junto a los sistemas que postulan al *Īshvara* como Principio Supremo, ha habido muchos sistemas que nada tienen que hacer con un *Īshvara*, como por ejemplo el Budismo, el Jainismo, la Mīmāṃsā, el Sāṃkhya, los materialistas.

Pensamos que, por lo menos hasta el siglo XVI, Europa con igual derecho puede ser llamada una "tierra de Espiritualidad y Sabiduría", si juzgamos por la intensidad del culto y de la devoción dedicados a Dios, por las magníficas obras de literatura y arte que Él ha inspirado, por el lugar importante que Él ha ocupado en las obras de muchos filósofos occidentales que hicieron igualmente de Él el fundamento de sus teorías.

La atribución (casi exclusiva) a la India de ser una "tierra de Espiritualidad", sin tomar en cuenta la Espiritualidad Europea y, en general, con el propósito de negar la existencia en la India de pensamiento racional, es otro aspecto del prejuicio de la oposición entre el *pensamiento* de la India y la *filosofía* de Occidente.

OTRAS CONCEPCIONES DE LA *ARJÉ* (ἀρχή) EN LAS *UPANISHADS*

En la búsqueda de aquel Principio, que es el fundamento último, el origen primordial, la sustancia universal y el fin definitivo de todo, *Brahman / Ātman,* representan la cúspide de la especulación de las *Upanishads.*

Pero antes de llegar a ese resultado, las *Upanishads* nos revelan que hubo tentativas por elevar al rango de ese principio a diversos elementos generalmente de naturaleza material.

Así, por ejemplo, limitándonos a las más antiguas *Upanishads*, la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* V, 5, 1, proclama que:

> *āpa evedam agra āsuḥ.*
>
> «En el principio todo esto [= el mundo] era agua,»

y la *Chāndogya-Upanishad* VII, 10, 1, expresa que todo, la tierra, el espacio, el cielo, las montañas, los dioses y los hombres, los animales y las plantas, todo es agua solidificada (*āpa evemā mūrtā yeyaṃ pṛthivī yad antarikṣaṃ yad dyaur yat parvatā yad devamanuṣyā yat paśavaś ca vayāṃsi ca tṛṇavanaspatayaḥ śvāpadānyākīṭapataṅgapipīlikam āpa evemā mūrtāḥ*). Encontramos en este pasaje upanishádico un eco del Himno de la Creación (*Rig Veda* X, 129, 3) que expresa que en el origen todo era agua indiferenciada (*apraketaṃ salilaṃ sarvam ā idam*).

La misma *Chāndogya-Upanishad* I, 9, 1, declara que:

> *sarvāṇi ha vā imāni bhūtānyākāśād eva samutpadyanta ākāśaṃ pratyastaṃ yāntyākāśo hyevaibhyo jyāyān ākāśaḥ parāyaṇam.*
>
> «todos los seres surgen del espacio (*ākāśa*) y en el espacio se disuelven. El espacio es más antiguo que ellos; el espacio es la meta final».

La *Taittirīya-Upanishad* II, 7, 1 (*asad vā idam agra āsīt / tato vai sad ajāyata*) y la *Chāndogya-Upanishad* VI, 2, 1 (*asad evedam agra āsīd ekam evādvitīyam*) registran la opinión diversa de que en el principio sólo "existió" la nada (literalmente: lo que no existe, *asat* en sánscrito) y que de la nada surgió lo existente (*sat*), tesis ésta a la cual ya nos hemos referido anteriormente, en el capítulo 2, al tratar del mencionado Himno de la Creación en el *Rig Veda*.

En relación con los pensadores indios, cuyas opiniones nos conservan las *Upanishads*, cabe relevar un hecho que refleja la tendencia metafísica que caracteriza a la especulación india: entre las *arjés* que idearon los pensadores indios la que adquirió mayor relevancia fue aquella de *Brahman / Ātman*, noción metafísica cuyas características hemos se-

ñalado y que tan gran papel desempeñaría en la historia ulterior del pensamiento indio.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE *ARJÉ* (ἀρχή) EN GRECIA

Varios siglos después, en Grecia, algunos pensadores se interesaron por determinar la *arjé* (ἀρχή) de todas las cosas, avanzando soluciones diferentes. De acuerdo con los testimonios reunidos en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, editados por H. Diels y W. Kranz, y a título de ejemplo, señalamos que Tales de Mileto pensaba que el agua era la *arjé* universal, Anaximandro que *tò ápeiron* (lo ilimitado) y Anaxímenes que el aire. Aunque no se conozca los detalles de las teorías de estos pensadores son evidentes las similitudes entre las cuestiones que se planteaban y las respuestas que daban indios y griegos.[23]

CONCEPCIÓN TRIÁDICA EN LAS *UPANISHADS*

En las *Upanishads* encontramos una serie de textos que afirman que el mundo es una tríada y que todo en él está constituido a su vez por tres elementos o componentes. Ejemplos de los mismos son:

Brihadāraṇyaka-Upanishad I, 6, 1-3:

> (1) *Trayaṃ vā idaṃ nāma rūpaṃ karma [...]* (3) *tat etat trayaṃ sad ekam ayam ātmā, ātmo ekaḥ sann etat trayam.*
>
> «(1) Esto [= la realidad empírica, el mundo, el Universo] es ciertamente una tríada: nombre, forma, acción [...] (3) Esto, siendo una tríada, es uno, el *ātman* [principio espiritual, Principio Supremo, lo Absoluto]; el *ātman*, siendo uno es esta tríada».

Brihadāraṇyaka-Upanishad I, 5, 1-10:

> (1) *yat saptānnāni medhayā tapasājanayat pitā / [...] trīṇyātmane 'kuruta [...]* (3) *[...] mano vācaṃ prāṇaṃ [...]* (4) *trayo lokā eta eva vāg*

23. Cf. Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, vol. I.

evāyaṃ loko mano 'ntarikṣalokaḥ prāṇo 'sau lokaḥ. (5) *trayo vedā eta eva vāg evargvedo mano yajurvedaḥ prāṇaḥ sāmavedaḥ.* (6) *devāḥ pitaro manuṣyā eta eva vāg eva devā manaḥ pitaraḥ prāṇo mānuṣyaḥ.* (7) *pitā mātā prājaita eva mana eva pitā vāṅ mātā prāṇaḥ prajā.* (8) *vijñātaṃ vijijñāsyam avijñātam eta eva yat kiñ ca vijñātaṃ vācas tad rūpaṃ [...]* (9) *yat kiñ ca vijijñāsyaṃ manasas tad rūpaṃ [...]* (10) *yat kiñ cāvijñātaṃ prāṇasya tad rūpaṃ.*

«(1) Cuando el Padre [el Dios Prajāpati] creó con su sabiduría y con su ascetismo las siete clases de alimentos [...] tres hizo para sí mismo: [...] (3) [...] la mente, la voz, el aliento [...] (4) Ellos son los tres mundos: la voz, este mundo [la tierra], la mente, el mundo atmosférico, el aliento, aquel mundo, el cielo. (5) Ellos son los tres Vedas: la voz, el Rig Veda, la mente, el Yajur Veda, el aliento, el Sāma Veda. (6) Ellos son los Dioses, los Antepasados, los hombres: la voz, los Dioses, la mente, los Antepasados, el aliento, los hombres. (7) Ellos son el padre, la madre, la descendencia: la mente, el padre, la voz, la madre, el aliento, la descendencia. (8) Ellos son lo conocido, lo cognoscible, lo desconocido: lo conocido, la forma de la voz [...] (9) Lo cognoscible, la forma de la mente [...] (10) Lo desconocido la forma del aliento».

Chāndogya-Upanishad VI, 2, 3 y 4 y VI, 4, 1-4:

VI, 2, 3: *tad aikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti; tat tejo 'sṛjata / tat teja aikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti tad apo 'sṛjata [...] tā āpa aikṣanta bahvyaḥ syāma prajāyemahīti tā annaṃ asṛjanta [...]* VI, 4, 1-4: *yad agne rohitaṃ rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklaṃ tad apāṃ yat kṛṣṇaṃ tad annasya [...] yad ādityasya rohitaṃ rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklaṃ tad apāṃ yat kṛṣṇaṃ tad annasya [...] yac candramaso rohitaṃ rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklaṃ tad apāṃ yat kṛṣṇaṃ tad annasya [...] yad vidyuto rohitaṃ rūpaṃ tejasas tad rūpaṃ yac chuklaṃ tad apāṃ yat kṛṣṇaṃ tad annasya [...]*

«Aquello [= El Ser: el Principio Primordial] pensó: "Sea yo múltiple, procree yo". Él emitió la radiación de luz y calor. Aquella radiación de luz y calor pensó: "Sea yo múltiple, procree yo". Ella emitió a las aguas. Aquellas aguas pensaron: "Seamos nosotras múltiples, procreemos nosotras. Ellas emitieron al alimento" [= la tierra según el comentador

> Shaṅkara] (VI, 2, 3-4). "La forma roja del fuego es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca, la de las aguas, la negra, la del alimento [...] La forma roja del sol es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca, la de las aguas, la negra, la del alimento [...] La forma roja de la luna es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca, la de las aguas, la negra, la del alimento [...] La forma roja del relámpago es la forma de la radiación de luz y calor, la blanca, la de las aguas, la negra, la del alimento [...]."».

Otros ejemplos de tríadas upanishádicas se encuentran en *Brihadāraṇyaka-Upanishad* I, 2, 3 (*mṛtyu*, la Muerte, presentado como Principio Creador se divide a sí mismo en tres: fuego, sol y viento); V, 2, 1 (la triple descendencia de Prajāpati: los Dioses, los hombres, los Asuras); *Chāndogya Upanishad* II, 23, 1 (las tres ramas de la vida religiosa: 1. sacrificios, estudio, limosnas, 2. ascetismo, 3. vida de estudiante en la casa de un maestro); III, 16, 1-5 (tres períodos en la vida del hombre: los correspondientes a las tres preparaciones del *soma*: de la mañana, los primeros 24 años, del mediodía, los 44 años que siguen, de la noche los 48 años que siguen); VI, 3, 1 (los tres orígenes posibles para los seres: nacer de un huevo, nacer de un ser vivo, nacer de un retoño); VI, 5, 1 (el alimento comido, el agua bebida, el calor absorbido se dividen en el cuerpo humano en tres: respectivamente, en excremento, carne y mente; orina, sangre y aliento; huesos, médula, palabra).

Aunque las *Upanishads* no ofrecen indicaciones para determinar la naturaleza de la relación entre los elementos que constituyen las tríadas que presentan, sin embargo, se puede pensar que, al igual que el sistema Sāṃkhya posterior, las *Upanishads* pensaban que las tríadas son igualmente datos de la realidad (*dravyasat*) y no construcciones intelectuales (*prajñaptisat*).

En el *Rig Veda* y en los *Brāhmaṇas*, textos que cronológicamente preceden a las *Upanishads*, se encuentran ya ejemplos de agrupaciones triádicas.

La concepción triádica de la realidad que se manifiesta en los textos upanishádicos citados será desarrollada varios siglos después por el sistema filosófico Sāṃkhya en su teoría de los tres *guṇas*, como los componentes de la Materia, la cual con su evolución da lugar a toda la realidad empírica material y psíquica. Los *guṇas* en cuanto constituyentes de la Materia están presentes en todo y la diversidad de los seres y cosas

depende de la diversidad de la proporción en que ellos se encuentren en los seres y cosas.[24]

Evidentemente que para el Sāṃkhya los tres elementos (*guṇas*) que constituyen la Materia están vinculados entre sí por una relación necesaria y esencial; no son reemplazables por otros. La tríada para el Sāṃkhya es un dato de la realidad y no una creación de la mente, una superimposición mental sobre tres elementos elegidos al azar ofrecidos por la realidad. La naturaleza esencial de la materia *es* los tres *guṇas*.[25]

De un modo general los pueblos primitivos o arcaicos o en las primeras etapas de su evolución cultural consideraron a muchos números como privilegiados y a algunos de ellos también como criterios para agrupar las cosas y elementos de la realidad en conjuntos dotados de existencia propia.[26]

En épocas culturalmente más avanzadas se encuentra también la preeminencia dada a un número y el uso de éste como criterio de clasificación, ya sea que la creencia al respecto haya perdurado o resurja espontáneamente o sea revivida por imitación de las creencias de otras épocas o por influencia de alguna doctrina que se impone.

24. Véase el capítulo 9 dedicado al sistema Sāṃkhya, en especial la sección «Elementos constitutivos (*guṇa*) de la Materia».
25. Sobre los números privilegiados en la India, cf. el artículo «Numbers (Aryan)» de A.B. Keith, en *Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. 9, págs. 407-408, dedicadas a la India; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, General Index, sub* «Numbers», «Three», «Five», «Seven», «Nine»; y H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, págs. 46-50.
26. Véanse sobre este tema en el citado artículo «Numbers (Aryan)» de A.B. Keith, en *Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. 9, las páginas 408-413, dedicadas a Irán, Grecia, Roma y los pueblos germanos y eslavos; también en la misma *Encyclopaedia* el artículo de William Cruickshank «Numbers (Semitic)», vol. 9, páginas 413-417, dedicadas a los pueblos semitas; Eric Hornung, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, capítulo VII, dedicado en gran parte al sistema numérico-genealógico de distribución de los dioses; la excelente monografía de Henry Goudy, *Trichotomy in Roman law*, donde se encuentran una serie de observaciones sobre los números privilegiados en general; y el sorprendente libro de Norbert Scholl, quien fuera profesor en Heidelberg, *Das Geheimnis der Drei*, que intenta demostrar en relación con la Trinidad que la excelencia del número *tres* tiene su base en la realidad.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA CONCEPCIÓN TRIÁDICA EN SAN AGUSTÍN, RAIMUNDUS LULLUS Y HEGEL

En muchos pensadores griegos y europeos se encuentra la idea de que el número tres posee una jerarquía especial y, consecuentemente, utilizan ese número en sus explicaciones y concepciones de la realidad dando lugar a la constitución de tríadas. Entre ellos se encuentran: los Pitagóricos, Platón y la Academia Antigua, Plutarco, el Platonismo Medio, el Neo-platonismo: Plotino, Jámblico y Proclo, San Agustín, Roger Bacon, Santo Tomás, Nicolás de Cusa, Raimundus Lullus, Agrippa de Nettesheim, Giordano Bruno, Kant, Hegel, Marx, Lenin, etcétera.[27]

En esta sección nos referiremos brevemente a tres autores: San Agustín, Raimundus Lullus y Hegel.

1. En su importante tratado *De Trinitate* San Agustín (354-430) lleva a cabo la tarea de mostrar que la Santísima Trinidad se encuentra reflejada en la mente humana, o en otros términos que la mente humana brin-

27. Cf. los artículos «Trias; Triaden» de F.P. Hager y E. von Samsonow, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 1479-1483, y «Tres» de J. Ferrater Mora, tomo IV, págs. 3579-3580; Michel Piclin, *Les Philosophies de la Triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris: Vrin, 1980.

Es interesante señalar, fuera del ámbito de la filosofía, los numerosos estudios de George Dumézil (ya mencionado en el capítulo 2 de este libro) sobre la ideología tripartita de las sociedades indo-europeas, y la citada monografía *Trichotomy in Roman law*, de Henry Goudy, que estudia numerosas estructuras triádicas en el Derecho romano. Lucien Gerschel en la obra *Jupiter Mars Quirinus IV* de G. Dumézil, págs. 170-176, se ocupa también de algunos casos de estructuras triádicas en el Derecho romano y en el mundo griego relacionándolas con la teoría dumézilíana de las tres funciones.

Damos algunos ejemplos de estructuras triádicas jurídicas del Derecho romano: Gaius, *Institutiones*: *Omne autem ius quo utimur uel ad personas pertinet uel ad res, uel ad actiones*, I, 8: «Todo el derecho que usamos tiene que ver con las personas o con las cosas o con las acciones», *libertinorum tria sunt genera, nam aut cives romani aut latini aut dediticiorum numero sunt*, I, 12: «Hay tres clases de libertos, pues son ciudadanos romanos o latinos o deditícios [sujetos que se han rendido incondicionalmente y no tienen derecho]», *Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiose*, II, 3 [...] *Sanctae quoque res, ueluti muri et portae, quodammodo diuini iuris sunt* II, 8 : «Son de derecho divino las cosas sagradas [consagradas a los dioses superiores] y las religiosas [que tienen que ver con los muertos] [...] y las cosas santas, como muros y puertas [de la ciudad] son igualmente en cierto modo de derecho divino»; Ulpianus, en Iustinianus, *Digesta, Liber Primus*I, 1: *Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit. privatum ius tripertitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut civilibus*: «El derecho público trata de las cosas sagradas, de los sacerdotes y de los magistrados. Y el derecho privado está dividido en tres, pues se deriva de preceptos naturales, de [preceptos] de gentes o de [preceptos] civiles».

da una imagen de la misma. Estudia para tal efecto una serie de tríadas que se dan en el ser humano, específicamente en los procesos psíquicos que tienen lugar en él. Esas tríadas son, según él, un reflejo, una imagen de la Trinidad Padre, Hijo y Espíritu Santo, que conforman al Dios verdadero uno y trino, a cuya imagen y semejanza fue creado el hombre. Se trata de uno de los más difíciles dogmas de fe cristianos que San Agustín estudia cuidadosamente en su tratado.[28]

En el Libro XV del *De Trinitate* el mismo San Agustín da un resumen de los temas que trata en cada uno de los Libros en que su tratado está dividido. Transcribimos algunos pasajes de este resumen, que dan a conocer cuál era el fin que se había propuesto San Agustín y cuál era la idea maestra que dirigía su especulación sobre el tema de las estructuras triádicas. Citamos por la edición de Johann Kreuzer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, que se limita a los textos de los Libros de este tratado de San Agustín que se refieren específicamente al tema que nos ocupa. La edición de Kreuzer que seguimos reproduce el texto del *Corpus Augustinianum Gissense*, cuyo editor es C. Mayer, Basel, 1996:

> pág. 256 [3.5, 77] *in nono ad imaginem dei quod est homo secundum mentem peruenit disputatio, et in ea quaedam trinitas inuenitur, id est mens et notitia qua se nouit et amor quo se notitiamque suam diligit, et haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae.*
>
> «En el noveno [Libro] llegó [nuestra] investigación a la imagen de Dios que es el hombre en lo que concierne a la mente, y en ella uno descubre una cierta trinidad, a saber: la mente y el conocimiento por el cual ella se conoce a sí misma, y el amor por el cual se ama a sí misma y a su conocimiento, y se muestra que estos tres [mente, conocimiento, amor] son iguales entre sí y de una misma esencia».
>
> pág. 258 [3.5, 81] *in decimo hoc idem diligentius subtiliusque tractatum est atque ad id perductum ut inueniretur in mente euidentior trinitas eius, in memoria scilicet et intelligentia et uoluntate.*

28. Cf. J. Brachtendorf, (ed.), *Gott und sein Bild. Augustins* De Trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Vorschungen*. En esta obra se encuentran menciones de estructuras triádicas referidas por San Agustín en págs. 57-58, 74, 155, 162-163. Véase en ella, en especial, el artículo de E. Booth, O.P., «Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conceptions of the Image of God in the Human Soul», págs. 219-239, y el texto editado por el mismo Booth de Santo Tomás en págs. 249-273.

«En el [Libro] décimo esto mismo es tratado en forma más cuidadosa y más minuciosa y es desarrollado con el fin de que en la mente se descubra una trinidad más evidente [que la anteriormente señalada] como propia de ella, consistente en la memoria, en la inteligencia y en la voluntad».

pág. 258 [3.5, 91] *in undecimo ergo electus est sensus oculorum in quo id quod inuentum esset etiam in ceteris quattuor sensibus corporis et non dictum posset agnosci, atque ita exterioris hominis trinitas primo in his quae cernuntur extrinsecus, ex corpore scilicet quod uidetur et forma quae inde in acie cernentis imprimitur et utrumque copulantis intentione uoluntatis apparuit.*

«En el [Libro] undécimo, por consiguiente, se eligió al sentido de la vista para que lo que fuera descubierto con relación a él pudiese ser también reconocido con relación a los otros cuatro sentidos del cuerpo, aunque no [haya sido expresamente] dicho; y de este modo apareció en primer lugar la trinidad del hombre [en su relación con el mundo] exterior [trinidad consistente] en aquellas cosas que se ven en el exterior –es decir, el objeto que se percibe, la forma que se imprime en el ojo de la persona que ve, y la intención de la voluntad que une a ambos».[29]

Y a continuación del recién citado texto San Agustín agrega otra estructura triádica relacionada con la anterior:

pág. 258 [3.5, 96] *sed haec tria non inter se aequalia nec unius esse substantiae claruerunt. deinde in ipso animo ab his quae extrinsecus sensa sunt uelut introducta inuenta est altera trinitas ubi apparerent eadem tria unius esse substantiae, imaginatio corporis quae in memoria est et inde informatio cum ad eam conuertitur acies cogitantis et utrumque coniungens intentio uoluntatis. sed ideo et ista trinitas ad exteriorem hominem reperta est pertinere quia de corporibus inlata est quae sentiuntur extrinsecus.*

29. En el Budismo también encontramos que para explicar el surgimiento del conocimiento sensorial se estudia el surgimiento del conocimiento visual, a modo de ejemplo (privilegiándose, al igual que en San Agustín, la visión), y se remite luego al de los otros sentidos. Asimismo, al analizar el surgimiento del conocimiento visual se señalan los factores de producción: el ojo, la forma (el objeto), la luz, el espacio, la atención, etcétera. Cf. por ejemplo, el *Shālistambasūtra*, en F. Tola y C. Dragonetti, *Cinco Sūtras del Mahāyāna*, pág. 55.

> «Pero quedó claro que estas tres cosas [= cuerpo, forma, intención de la voluntad] no son iguales entre sí ni de una sola sustancia. Enseguida, se descubre otra trinidad como introducida en la misma alma por aquellas cosas que son percibidas externamente, [trinidad] donde se manifestaron aquellas tres como siendo de una misma sustancia: la representación del objeto que está en la memoria y la información [proveniente] de ahí [que se produce] cuando la visión del que piensa converge hacia ella, y la intención de la voluntad que une a ambas. Pero por esta razón se establece que esta trinidad también corresponde al hombre exterior [= en su relación con el mundo], ya que ella ha sido introducida por los objetos que son percibidos externamente».

Finalmente, San Agustín concluye su síntesis con el resumen del Libro XIV donde reitera:

> pág. 264 [3.5, 100, 112] *in cuarto decimo [...] eo peruenit disputatio ut trinitas appareat in imagine dei quod est homo secundum mentem.*
>
> «En el [Libro] décimocuarto [...] [nuestra] investigación llegó a que la trinidad se manifiesta en la imagen de Dios que es el hombre en lo que concierne a la mente».

Es interesante indicar otras estructuras triádicas señaladas por San Agustín en la misma obra: pág. 20 [*Liber VIII*, 5.8, 35] *aeternitas, aequalitas, unitas* («eternidad, igualdad, unidad») como atributos de la Trinidad; pág. 44 [*Liber VIII*, 10.14, 3] *amans, quod amatur, amor* («el que ama, lo que se ama, el amor»); pág. 54 [*Liber IX*, 4.4, 3] *mens, amor, notitia eius* («la mente, el amor, su conocimiento»); pág. 80 [*Liber IX*, 12.18, 30] *mens* [*cognitor*], *cognitum, cognitio* («la mente [el conocedor], lo conocido, la cognición»); pág. 122 [*Liber X*, 11.18, 28] *memoria, intelligentia, uoluntas* («memoria, inteligencia, voluntad»); pág. 130 [*Liber XI*, 2.2, 2] *res, uisio, animi intentio* («la cosa, la visión, la atención de la mente [enfocada en la cosa]»); pág. 140 [*Liber XI*, 2.5, 122] *species corporis quod uidetur, imago eius impressa sensui, uoluntas animi quae rei sensibili sensum admouet* («la forma del objeto que es percibida, la imagen de él [= el objeto] impresa en el sentido, la voluntad de la mente que acerca el sentido a la cosa sensible»); pág. 142 [*Liber XI*, 2.6, 1] *memoria, interna uisio, uoluntas quae utrumque copulat* («la memoria, la visión in-

terna, la voluntad que une a ambas»); pág. 176 [*Liber XI*, 11.18, 26] *mensura*, *numerus*, *pondus* («la medida, el número, el peso», criterios que guiaron a Dios en su ordenamiento de la realidad).

Un último ejemplo, en que San Agustín relaciona directamente a las tríadas humanas con la Trinidad divina, lo encontramos en pág. 204:

> [*Liber XIV*, 8.11, 14] *mens meminit sui, intellegit se, diliget se. Hoc si cernimus, cernimus trinitatem, nondum quidem deum sed iam imaginem dei.*
>
> «La mente se recuerda a sí misma, se conoce a sí misma, se ama a sí misma. Si vemos esto, vemos a una trinidad, aún no ciertamente a Dios pero ya a la imagen de Dios».

En el Libro XV de su *De Trinitate*, pág. 344 [24.44, 53], San Agustín señala de qué manera hay que buscar a Dios a través del conocimiento de la imagen de la Trinidad que se encuentra en la mente humana:

> *qui ergo uident suam mentem quomodo uideri potest et in ea trinitatem istam de qua multis modis ut potui disputaui nec tamen eam credunt uel intellegunt esse imaginem dei. speculum quidem uident sed usque adeo non uident per speculum qui est per speculum nunc uidendus ut nec ipsum speculum quod uident sciant esse speculum, id est imaginem. quod si scirent fortassis et eum cuius est hoc speculum per hoc quaerendum et per hoc utcumque interim uidendum esse sentirent fide non ficta corda mundante ut facie ad faciem possit uideri qui per speculum nunc uidetur.*
>
> «Por consiguiente, los que ven a su mente de la manera como puede ser vista y en ella a esta Trinidad a la cual investigué de muchos modos como pude, y sin embargo no creen ni comprenden que ella [la mente] es imagen de Dios, ciertamente ven el espejo, pero a tal punto no ven mediante el espejo a Aquel que mediante el espejo debe ser visto, que ni siquiera saben que el mismo espejo que están viendo es un espejo, es decir una imagen. Si lo supiesen, tal vez se darían cuenta de que Aquel, de quien es este espejo, mediante este [espejo] debe ser buscado y mediante él de cualquier manera mientras tanto debe ser visto, mientras una fe no fingida purifica los corazones de modo que cara a cara pueda ser visto Aquel que ahora [sólo] mediante el espejo es visto».

En *De Trinitate*, San Agustín hace interesantes análisis filosóficos de los procesos mentales y del funcionamiento de la conciencia con la finalidad religiosa de demostrar que el hombre, que según el Cristianismo ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, presenta en el funcionamiento de su mente tríadas que son el reflejo de la Trinidad divina. San Agustín proporciona así la base para un mejor entendimiento de la naturaleza de la incoporación de tríadas en el pensamiento de muchos filósofos occidentales.

2. Raimundus Lullus (nació en Mallorca en 1232 y murió en 1316) expone una concepción del mundo enteramente trinitaria, se esfuerza por descubrir en la creación un reflejo e imagen de la Trinidad cristiana, dándole universalidad al modelo triádico y encontrando en todos los aspectos de la realidad estructuras triádicas.

Lullus establece nueve *praedicata absoluta* ("predicados absolutos") o *principia transcendentia* ("principios trascendentes") o más usualmente llamados por él, en catalán, *dignitats* ("dignidades") que expresan la naturaleza de Dios en tanto éste puede ser conocido por el hombre y que están reflejadas en cualquier aspecto de la creación, siendo los instrumentos de su actividad creadora: *Bonitas* ("bondad"), *Magnitudo* ("Grandeza"), *Aeternitas* ("Eternidad"), *Potestas* ("Poder"), *Sapientia* ("Sabiduría"), *Voluntas* ("Voluntad"), *Virtus* ("Virtud"), *Veritas* ("Verdad"), *Gloria* ("Gloria").

Existe otro conjunto de principios, llamados *praedicata relata* ("predicados de relación"), que gobiernan las relaciones entre los *praedicata absoluta* y el universo. Estos *praedicata* son nueve y están asimismo agrupados en tríadas: *Differentia-Concordantia-Contrarietas* ("Diferencia-Concordancia-Oposición"), *Principium-Medium-Finis* ("Principio-Medio-Fin"), *Maioritas-Aequalitas-Minoritas* ("El hecho de ser mayor-El hecho de ser igual-El hecho de ser menor").[30]

Otros ejemplos de tríadas que se encuentran en Raimundus Lullus: las tres formas de existencia: *Deus-Creatura-Operatio* ("Dios-Creatura-Acto [*Obra* en catalán]"); la forma, la materia y la relación entre ambas; la tridimensionalidad de los cuerpos; las dos premisas y la conclusión como componentes del silogismo; la capacidad o *agent* ("agente"), el objeto o *patient* ("elemento pasivo") y la acción o *act* como componentes

30. Cf. R.D.F. Pring-Mill, «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», en *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955/56), págs. 229-256.

de toda actividad: *actionativum*, *actionabile*, *actionare* (pág. 116 C2 de la edición de la obra de Lullus citada a continuación), *bonificativum*, *bonificabile*, *bonificare* (pág. 58 C3, etcétera), *calefactivum*, *calefactibile*, *calefacere* (pág. 110 D3), *collocativum*, *collocabile*, *collocare* (pág. 142 C2), *corruptivum*, *corruptibile*, *corrumpere* (pág. 108 C4), *intellectivus*, *intelligibilis*, *intelligere* (pág. 106 B, etcétera), *naturativum*, *naturatibile*, *naturare* (pág. 274 C2), *relativum*, *referibile*, *referre* (pág. 108 C2), *situativum*, *situabile*, *situare* (pág. 132 C2), *substantiativum*, *substantiabilis*, *substantiare* (pág. 88 D2), etcétera.[31]

Como en el caso de las *Upanishads*, para Raimundus Lullus las tríadas eran también reales, ya que reflejaban a la Trinidad cristiana, no eran meras creaciones mentales.

3. La configuración en tríadas tiene especial importancia en Hegel. Como dice Michel Piclin, *ob. cit*, pág. 151:

> «Es con Hegel que la estructura ternaria viene a habitar en todos los momentos de la investigación filosófica», y pág. 155: "[...] la triplicidad inspira las líneas generales [de la filosofía hegeliana]».

La importancia de las tríadas en Hegel deriva de su concepción de la Dialéctica como método para conformar el concepto dotado de un *status* excepcional, en cuanto que es la única realidad, el ente absoluto. La conformación del concepto se realiza mediante un proceso evolutivo a través de los tres momentos de la tesis (afirmación), la antítesis (negación) y la síntesis (integración y superación); este proceso evolutivo da lugar a conceptos cada vez más determinados, dotados de mayor contenido y más concretos agrupados en tríadas. El resultado de este proceso es así la conformación de una sucesión de tríadas. En los tratados *Phänomenologie des Geistes*, *Wissenschaft der Logik* y *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* Hegel enumera y estudia un buen número de conceptos reunidos en grupos triádicos. A manera de ejemplo señalamos algunos de esos conceptos y de las tríadas a las que dan lugar.

En la *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* 3, págs. 178-323, edición Suhrkamp, se encuentra la descripción del proceso evolutivo del concepto *razón* (*Vernunft*):

31. Cf. Raimundus Lullus, *Die neue Logik. Logica Nova*, Charles Lohr (ed.), Vittorio Hösle y Walburga Büchel (trad.), páginas citadas y págs. LI y LII de la Introducción de Vittorio Hösle.

A. *Razón observante* (*Beobachtende Vernunft*),

B. *La realización de la autoconciencia racional por sí misma* (*Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*).

C. *La individualidad que para sí misma es en sí y para sí real* (*Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist*).

A. *Razón observante* se subdivide en: a. *Observación de la naturaleza. Observación de lo orgánico* (*Beobachtung der Natur. Beobachtung des Organischen*), b. *La observación de la autoconciencia en su pureza y en su relación con la realidad exterior; leyes lógicas y psicológicas* (*Die Beobachgtung des Sebstbewusstseins in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äusere Wirklichkeit; logische und psycholgische Gesetze*), c. *Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata* (*Beobachtung der Beziehung des Selbstbewusstseins auf seine unmittelbare Wirklichkeit*).

B. *La realización de la autoconciencia racional* se subdivide a su vez en: a. *El placer y la necesidad* (*Die Lust und die Notwendigkeit*), b. *La ley del corazón y la locura de la presunción* (*Das Gesetz des Herzens und der Wahsinn des Eigendünkels*), c. *La virtud y el curso del mundo* (*Die Tugend und der Weltlauf*).

C. *La individualidad* se subdivide a su vez en: a. *El reino animal espiritual* y *el engaño o la cosa misma* (*Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst*), b. *La razón dadora de las leyes* (*Die gesetzgebende Vernunft*), y c. *La razón probadora de las leyes* (*Die gesetzprüfende Vernunft*).

En su *Wissenschaft der Logik* II, *Werke* 6, págs. 469-487, edición Suhrkamp, Hegel se ocupa de *La vida* (*Das Leben*) que da lugar a la siguiente tríada:

A. *El individuo viviente* (*Das lebendige Individuum*),
B. *El proceso de la vida* (*Der Lebensprozess*) y
C. *El género* (*Die Gattung*).

Finalmente, en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* II, *Werke* 9, págs. 41-108, edición Suhrkamp, Hegel trata de *La mecánica* (*Die Mechanik*) que da lugar a la siguiente tríada:

A. *Espacio y tiempo* (*Raum und Zeit*),
B. *Materia y movimiento. Mecánica finita* (*Materie und Bewegung. Endliche Mechanik*), y
C. *Mecánica absoluta* (*Absolute Mechanik*).

A. Espacio y tiempo se subdivide en: a. *El espacio* (*Der Raum*), b. *El tiempo* (*Die Zeit*), y c. *El lugar y el movimiento* (*Der Ort und die Bewegung*).
B. Materia y Movimiento se subdivide en: a. *La materia inerte* (*Die träge Materie*), b. *El impulso* (*Der Stoss*), y c. *La caída* (*Der Fall*).

Otros ejemplos de tríadas en Hegel dados por José Ferrater Mora (en su *Diccionario de Filosofía*, tomo I, pág. 870, *sub* "Dialéctica" después de señalar que la dialéctica de Hegel "opera mediante tríadas"), las consideradas por Ferrater como "las *principales*", son: «*La Idea se articula en la tríada (1) Ser, (2) Esencia y (3) Concepto. El* Ser, *en la tríada (A) Cualidad, (B) Cantidad y (C) Medida. La Cualidad, en (a) Ser indeterminado, (b) Ser determinado y (c) Ser para sí. El Ser indeterminado, en (α) Ser puro, (β) Nada y (γ) Devenir. El Ser determinado en (x) Esto, (y) Otro y (z) Cambio. El Ser para sí en (f) Uno, (g) Repulsión, (h) Atracción. La* Esencia *en (A) Reflexión de sí, (B) Apariencia y (C) Realidad. La Reflexión de sí, en (a) Apariencia, (b) Determinaciones reflexivas y (c) Razón. El* Concepto, *en (A) Concepto subjetivo, (B) Concepto objetivo y (C) Idea. Y la Idea en (a) Vida, (b) Conocimiento y (c) Idea absoluta*».

Teniendo en consideración (a) la educación religiosa (Luterana) de Hegel; (b) su fe religiosa que se hace también presente en sus escritos; (c) que a lo largo de toda su vida le preocuparon las cuestiones históricas y doctrinarias relacionadas con la religión; (d) la presencia en sus obras de desarrollos de temas religiosos como la Trinidad (por ejemplo, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, *Werke* 10, págs. 372-378, §§ 564-571; *Phänomenologie des Geistes*, *Werke* 3, págs. 495-574: la parte final [VII] dedicada a «La Religión» [*VII. Die Religion*]; *Texte zur Philosophischen Propädeutik* en *Nürnberger Schriften*, en *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, *Werke* 4, secciones 8 [*Religionslehre*] y 9 [*Religionslehre*], págs. 272-290, y además los dos tomos de sus obras *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, *Werke* 16 y *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, *Werke* 16); (e) la importancia que asume el tema de la Trinidad en Hegel al punto que Lud-

ger Oeing-Hanhoff (autor del artículo «Hegel Trinitätslehre, zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption», publicado en *Theologie und Philosophie* núm. 52, 1977, págs. 378-407), siguiendo a J. Moltmann («Gedanken zur "trinitarischen Geschichte Gottes"», en *Evangelische Theologie* núm. 35, 1975, págs. 208-222), llama a Hegel, pág. 402, "el filósofo de la Trinidad" (*Philosoph der Trinität*); y finalmente y de un modo general (f) la exaltación de y adhesión a los elementos religiosos cristianos en su sistema filosófico (cf. *Hegel-Lexikon*, especialmente los artículos «Gott», «Philosophie» y «Religion»), ¿no se podría pensar que al igual que en el caso de Raimundus Lullus en el origen de sus estructuras triádicas han tenido participación no sólo las frecuentes clasificaciones triádicas de Kant, sino también este dogma religioso cristiano de la Trinidad?

Señalemos que Vittorio Hösle, uno de los editores de *Die neue Logik Logica nova* de Raimundus Lullus, dice, pág. 52:

> «En cierto sentido se podría decir que la *Enzyklopädie* de Hegel es hasta hoy el último intento por realizar el objetivo de Lullus».

CORRESPONDENCIAS E IDENTIFICACIONES ENTRE EL MACROCOSMO Y EL MICROCOSMO EN LAS *UPANISHADS*

Un procedimiento al cual recurren con frecuencia las *Upanishads* es el de establecer identificaciones o correspondencias entre componentes del microcosmo y del macrocosmo o entre componentes del microcosmo entre sí y del macrocosmo entre sí.

Un caso típico de esta forma de proceder lo proporciona la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* I, 1 que señala las correspondencias entre el caballo, que se sacrificaba en el *Ashvamedha* o Sacrificio del Caballo (descrito en A. Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, Vedische Opfer und Zauber*, págs. 149-153), y la aurora y otros elementos de la naturaleza. El texto expresa que la aurora es la cabeza del caballo, el sol su ojo, el viento su aliento, el fuego *vaiśvānara* su boca abierta, el año su *ātman*, el cielo su lomo, la atmósfera su vientre, y así sucesivamente en una minuciosa enumeración.[32]

32. Véase el texto en F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Upanishads*, págs. 39-40.

Otros casos nos los ofrece la misma *Brihadāraṇyaka-Upanishad*: II, 1, 2 (identificación de *Brahman* con el ser que está en el sol), 3 (con el ser que está en la luna), 4 (con el ser que está en el relámpago), 5 (con el ser que está en el espacio), y así sucesivamente con otros seres, en el célebre diálogo entre el brahmán Gārgya y el Ajātaśatru, rey de Benares (F. Tola, *ibidem*, págs. 61-64);

III, 1, 3 (identificación de la voz con el sacerdote *hotṛ* y con el fuego), 4 (identificación del ojo con el sacerdote *adhvaryu* y con el sol), 5 (identificación del aliento con el sacerdote *udgātṛ* y con el viento), 6 (identificación de la mente con el sacerdote *brahman* y con la luna), en un diálogo sobre temas de especulación ritualística en el que interviene Yājñavalkya, el más grande pensador upanishádico, y el sacerdote Aśvala de Janaka, rey de Videha (F. Tola, *ibidem*, págs. 80-84);

III, 9, 6 (identificación del dios Indra con el trueno, del dios Prajāpati con el sacrificio), en el interrogatorio que, en un debate entre brahmanes, Vidagdha Śākalya le hace a Yājñavalkya (F. Tola, *ibidem*, págs. 99-102);

VI, 2, 9-13 (identificación del mundo atmosférico, de la nube, de este mundo, del hombre, de la mujer con el fuego, indicándose en cada caso qué elementos del macrocosmo o del macrocosmo son la leña, el humo, la llama, los carbones, las chispas), en la enseñanza sobre la doctrina de los cinco fuegos que imparte el rey Pravāhaṇa Jaivali (F. Tola, *ibidem*, págs. 145-146).

Cf. *Chāndogya-Upanishad* II, secciones 1-21; V, 4, 1; 5, 1; 6, 1; 7, 1; 8, 1; 12, 1; 13, 1; 14, 1; 15, 1; 16, 1; 17, 1; 18, 2.

El establecimiento de estas identificaciones y correspondencias no es un mero juego pueril; su finalidad es mucho más importante y seria. El conocimiento de esas identificaciones y correspondencias es un medio para obtener ventajas materiales y espirituales; es un instrumento de poder.

Tal hecho se ve claramente en la *Chāndogya-Upanishad* II, secciones 1-23, en donde, después de referirse a una serie de identificaciones o correspondencias, el texto indica en cada caso los beneficios que se consiguen con el conocimiento de las mismas.

Lo mismo sucede con muchos otros textos upanishádicos que contienen identificaciones y correspondencias.

Es obvio que una consecuencia de estas identificaciones y correspondencias es que se constituye una red de vínculos entre los compo-

nentes del macrocosmo y los del microcosmo y entre aquellos de ambos entre sí.

El procedimiento de establecer este tipo de identificaciones y correspondencias se manifiesta también con gran frecuencia en los *Brāhmaṇas*, textos que cronológicamente preceden a las *Upanishads* y que están dedicados fundamentalmente a desarrollar especulaciones concernientes al rito.

El lejano origen de esta tendencia a la búsqueda de identificaciones y correspondencias podría ser la idea mágica de que el que en alguna forma domina a una determinada entidad o la afecta, puede a su vez dominar a las otras entidades similares a aquélla, o que le estén vinculadas por cualquier clase de relación, por ejemplo de pertenencia, puede afectarlas, puede provocar en ellas determinados efectos. Esta idea es la esencia de la magia por similitud, analogía, simpatía u homeopatía.[33] Puede verse en F. Tola, *Himnos del Atharva Veda*, varios himnos mágicos de la Antigua India que sirven de ilustración a los conceptos antes expresados.

LA UNIDAD DEL MUNDO EN LAS *UPANISHADS*

La idea de que el mundo constituye un todo en que sus partes están ligadas entre sí se halla implícita tanto en la doctrina de *Brahman / Ātman* como *Espíritu Universal* (véase la sección de este capítulo que lleva este título) que rige todo desde adentro, que es el elemento sutil o la esencia de todo y que impone un orden al quehacer del mundo, cuanto en la teoría de las identificaciones y correspondencias de la sección precedente.

Esta idea está explícitamente expresada en un pasaje de la *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* III, 7 (anteriormente mencionado) que contiene el famoso diálogo entre los dos más importantes pensadores de las *Upanishads*: Uddālaka, hijo de Aruṇa, y Yājñavalkya. Uddālaka le pregunta a Yājñavalkya si sabe cuál es el "hilo" (*sūtra*) que mantiene unidos, tra-

33. Sobre el presente tema, véanse H. Oldenberg, *Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, págs. 110-123, *Die Religion des Veda*, págs. 484-485 y 506-509; A.B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, págs. 388-390; y Mario Bunge, *La causalidad. El principio de la causalidad en la ciencia moderna*, págs. 316-320, y en pág. 60 una breve referencia a la teoría de la interconexión causal universal.

mados, cohesionados, atados en un haz (*saṃdṛbdha*) a este mundo y al otro y cuál es el Gobernante Interno (*antaryāmin*) que desde adentro rige todo. Yājñavalkya contesta que él sí conoce aquel "hilo" y aquel Gobernante Interno.

Debemos aclarar desde ahora que el "hilo" y el Gobernante Interno son una y la misma entidad: *Brahman / ātman*. Esta identificación no sólo surgirá de la exposición que Yājñavalkya va a hacer, sino que está explícitamente expresada en el párrafo 1 de la mencionada sección III, 7, en que se narra que un *gandharva* (ser sobrenatural) llamado Kabandha le había revelado en una ocasión anterior a Patañcala Kāpya, maestro de Uddālaka, esta doctrina que Yājñavalkya expondrá a continuación y que Kabandha entonces había proclamado:

> *yo vai tat kāpya sūtraṃ vidyāt taṃ cāntaryāmiṇam iti sa brahmavit sa lokavit sa devavit sa vedavit sa bhūtavit sa ātmavit sa sarvavid iti.*
>
> «Aquel que conoce, oh Kāpya, este "hilo" y al Gobernante Interno, aquél conoce a *Brahman*, conoce los mundos, conoce a los Dioses, conoce al *Veda*, conoce a los seres, conoce al *ātman*, conoce todo».

Son las viejas teorías upanishádicas de que el conocimiento del *Principio Supremo* comporta el conocimiento de todo y de la unificación de todo en *Brahman / ātman*.

Ante el requerimiento de Uddālaka, Yājñavalkya contesta:

> *vāyur vai Gautama tat sūtraṃ vāyunā vai Gautama sūtreṇāyaṃ ca lokaḥ paraś ca lokaḥ sarvāṇi ca bhutāni saṃdṛbdhāni bhavanti [...]* [III, 7, 3].
>
> «El Viento, oh Gautama [otro nombre de Uddālaka], es aquel hilo, pues por el Viento como hilo, oh Gautama, este mundo y el otro mundo y todos los seres se mantienen unidos (tramados, etcétera) [...]».

En este párrafo la palabra *vāyu* que literalmente significa "viento" está usada en el sentido de *prāṇa*, "aliento vital" en sentido cósmico, y como tal es una denominación de *Brahman / Ātman*.

En la *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* III, 6, 1, en el diálogo de Gārgī, hija de Vachaknu, la mujer filósofa que plantea interesantes cuestiones en

esta *Upanishad*, y Yājñavalkya, se enseña que nuestro mundo y todos los mundos que constituyen el universo están "tramados y urdidos" unos en otros (*ota*, *prota*), y todo está "tramado y urdido" en *Brahman* / *Ātman*.

Varios siglos después, el Budismo dará máxima expresión a la idea de la unidad de todo en su concepción de la universal interdependencia, corolario de su teoría relativa a la más estricta causalidad que gobierna la realidad empírica en su totalidad: todo sin excepción tiene una causa. Como bien se sabe, la causalidad es la concepción central del Budismo establecida como tal por el propio Buda, y en este principio fundamental está basada la teoría budista del *nairātmya*, la absoluta negación de la existencia de cualquier sustancia, Dios o el alma.[34]

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: IDENTIFICACIONES Y CORRESPONDENCIAS, Y LA UNIDAD DEL MUNDO EN OCCIDENTE

Una concepción similar a la concepción india que acabamos de señalar la encontramos también en Occidente. Según Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, pág. 90:

> «Desde la edad helenística y hasta el Renacimiento, esta doctrina de la unidad del Kosmos y de la simpatía que liga todos sus miembros ha tenido el valor de dogma».

Véase nota 1 de la misma página. De acuerdo con esta doctrina, la totalidad de la realidad constituye un todo organizado en el cual componentes inferiores (como animales, plantas, piedras) están relacionados o vinculados con componentes superiores (Dioses, demonios). Y en virtud de esa relación o vinculación, los componentes inferiores poseen poderes similares a aquellos que poseen los componentes superiores, aunque en grado más o menos debilitado según la distancia que los separa a unos de otros. Y lo que afecta a uno de esos componentes afecta a todos, y quien controla a uno de ellos es capaz de controlar a otros.

34. Véase F. Tola y C. Dragonetti, «Buddhist Conception of Reality», en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, New Delhi, vol. XIV, N.° 1, 1996, págs. 35-64; y «La concepción budista del universo: Causalidad e Infinitud», en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999 - vol. 229 - núm. 1, Buenos Aires, Enero 2002, págs. 65-88.

Citamos algunos textos en que estas ideas se hacen presentes.

1. En el Volumen II de los *Stoicorum veterum fragmenta* de I. von Arnim, bajo los números 473 líneas 7-9, 475 línea 15, 534 líneas 32-33, 543 líneas 17-19, 912 líneas 7-8, 1013 líneas 23-25, se encuentran testimonios que informan que Crisipo (282-209 antes de Cristo) y sus discípulos, pertenecientes todos ellos al Estoicismo, pensaban que el cosmos era "uno" y que en él reinaba la "simpatía" entre sus partes (entendiéndose por este término que cuando una parte es afectada, otras lo son igualmente):

473, Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, pág. 216, 14, edición I. Bruns, expresa que de acuerdo con Crisipo:

> *ἡνῶσθαι μὲν [...] τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ συμπαθής ἐστιν αὑτῷ τὸ πᾶν*
>
> «Toda la sustancia está unificada, difundiéndose a través de toda ella un espíritu (*pneûma*) por obra del cual ella está aglutinada [no se disgrega] y permanece unida, y el todo es simpatético consigo mismo;»

475, Alejandro de Afrodisia, *De mixtione*, pág. 226, 34, se refiere a la doctrina de los Estoicos de

> *ἡ τοῦ παντὸς ἕνωσις τε καὶ συμπάθεια πρὸς αὑτό,*
>
> «la unificación del todo y la simpatía [del todo] consigo mismo;»

534, Cleomedes, *Circul. doctr.* I, capítulo I, pág. 1, edición Bake, tiene una referencia a la doctrina estoica de que:

> *ἐκ τῆς συμπαθείας τῶν ἐν αὑτῷ μερῶν πρὸς ἄλληλα,*
>
> «por la simpatía de las partes existentes en él [= el todo] entre sí,»

se prueba que el mundo tiene una naturaleza que lo compenetra;

543, Diógenes Laercio, *Vida y opiniones de los filósofos eminentes*, VII, 140, menciona la teoría estoica de que en el cosmos no existe el vacío, sino que todo él está unificado y que esto es la causa del «consenso

y sintonía de las cosas del cielo con las cosas de la tierra»: *τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν*;

912, [Plutarco], *De fato*, capítulo XI, pág. 574 d, resumiendo la doctrina de Crisipo sobre el Destino, expresa también que el cosmos posee consenso (*σύμπνους*) y posee simpatía (*συμπαθής*) él mismo consigo mismo;

1013, Sexto Empírico, *Contra los físicos* IX, 78, en su exposición de las doctrinas estoicas informa que de acuerdo con ellas:

> *ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τίς ἐστιν, εἴ γε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον συνδιατίθεται σῶμα.*
>
> «En las cosas unificadas existe una simpatía, ya que cuando se corta un dedo todo el cuerpo es afectado al mismo tiempo;»

2. Plotino (204-270 después de Cristo) en el Tratado Cuarto de la *Enéada* IV (*Dificultades relativas al alma*) desarrolla su concepción del mundo, inspirándose en el estoico Posidonio, y así da cabida en ella a las ideas de que el mundo es un todo unitario en que las diversas partes ejercen unas sobre otras determinadas influencias. Plotino explicaba mediante la teoría de la "simpatía" cósmica las prácticas de adivinación, los preanuncios astrológicos, la magia, especialmente la realización exitosa de las oraciones mágicas dirigidas a los dioses.[35]

3. Jámblico (murió *circa* 330 después de Cristo.) en su *De Mysteriis* también se refiere al tema de la "simpatía" cósmica, adoptando las ideas básicas de Plotino.[36]

4. Sinesio de Cirene (375-415 después de Cristo) adhiere a esta opinión en su tratado *Sobre los sueños*, pág. 147, en *Opuscula*, edición de Nicolas Terzaghi. Sinesio declara:

> *ἔδει γάρ, οἶμαι, τοῦ παντὸς τούτου συμπαθοῦς τε ὄντος καὶ σύμπνου τὰ μέλη προσήκειν ἀλλήλοις, ἅτε ἑνὸς ὅλου μέλη τυγχάνοντα [...] καὶ σοφὸς ὁ εἰδὼς τὴν τῶν μερῶν τοῦ κόσμου συγγένειαν. ἕλκει γὰρ ἄλλο δι' ἄλλου, ἔχων ἑνέχυρα παρόντα τῶν*

35. Cf. Beate Nasemann, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, págs. 106-107, y las respectivas eruditas referencias bibliográficas; y Plotin, *Ennéades* IV, 4, y la *Notice* del editor É. Bréhier, págs. 46-57.

36. Véase Nasemann, Beate, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, págs. 105-121.

πλεῖστον ἀπόντων, καὶ φωνὰς καὶ ὕλας καὶ σχήματα ὥσπερ ἐν ἡμῖν σπλάγχνου παθόντος ἄλλο συμπέπονθε, καὶ τὸ τοῦ δακτύλου κακὸν εἰς τὸν βουβῶνα ἀπερείδεται, πολλῶν τῶν μεταξῦ μὴ παθόντων· ἑνὸς γὰρ ἦν ἄμφω ζῴου, καὶ ἔστιν αὐτοῖς τι μᾶλλον ἑτέρων πρὸς ἄλληλα. καὶ δὴ καὶ θεῷ τινι τῶν εἴσω τοῦ κόσμου λίθος ἐνθένδε καὶ βοτάνη προσήκε, οἷς ὁμοιοπαθῶν εἴκει τῇ φύσει καὶ γοητεύεται [...]

«Los miembros [= partes componentes] de este todo [= el Universo], que está [todo él] afectado por los mismos sentimientos y está animado por el mismo espíritu, están vinculados unos con otros ya que son miembros de un único todo [= el Universo] [...] y es sabio el que conoce la relación de las partes del cosmos entre sí, pues él atrae a una mediante la otra, teniendo como garantías presentes de las que están muy alejadas, palabras, materias y formas. Como en nuestro caso cuando una víscera se afectó otra también se ve afectada, y la dolencia de un dedo se traslada a la glándula viril, sin que se vean afectadas muchas zonas intermedias, pues ambas [partes] pertenecían a un único ser viviente, y ellas tienen entre sí algo de más que no tienen con otras; también con algún Dios que está en el interior del Universo están relacionadas una piedra o una hierba de acá, y Él experimentando lo mismo [que la piedra o la hierba] cede ante la naturaleza y es hechizado».

Sinesio desarrolla ideas similares en su tratado *Egipcios o sobre la providencia*, pág. 128, en *Opuscula*, edición de Nicolas Terzaghi ya citada.

5. Proclo (420-485 después de Cristo) en la Proposición 145 de sus *Elementos de Teología*, edición de E.R. Dodds, expone ideas semejantes a las de los anteriores autores citados:

κομίζηται γὰρ ἕκαστον ἀπὸ τῆς οἰκείας προσεχοῦς αἰτίας τὴν ἰδιότητα [...] λέγω δὲ οἷον εἴ τις ἔστι θεότης καθαρτική, καὶ ἐν ψυχαῖς ἔστι κάθαρσις καὶ ἐν ζώοις καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν λίθοις.

«Cada cosa recibe de la causa inmediata [que le dio origen] su peculiar manera de ser [...] por ejemplo si se trata de una deidad purificadora [como causa], la purificación [es decir, el estado de pureza y la capacidad de purificar] se encuentra también en las almas, en los animales, en las plantas, en las piedras [que pertenecen a la serie que procede de esa deidad]».

Señalemos con Dodds (en su comentario de la Proposición 145 de Proclo) que uno de los propósitos de esta Proposición es proporcionar una base filosófica a las prácticas teúrgicas; que las virtudes, como la purificadora, atribuidas a plantas y piedras no son de carácter médico sino mágico; que una sola planta o piedra puede ponernos en contacto con alguna forma de actividad divina; que esta doctrina tiene su origen en Jámblico (cf. Jamblico, *De mysteriis* 233, 10 ss.) y que ha sido tomada de la magia egipcia: listas de piedras, plantas, animales, etcétera simbólicos ocurren con frecuencia en los papiros mágicos y muchos de los nombres de esas piedras, etcétera son comunes a Proclo y a los papiros egipcios; Proclo usa el principio de esta proposición para explicar la existencia de los oráculos y de lugares sagrados y para justificar el determinismo astral.

Proclo termina esta proposición 145 afirmando que «todas las cosas están llenas de Dioses» (*μεστὰ δὲ πάντα θεῶν*), máxima ésta propia de Tales de Mileto, que fue favorita de los Estoicos, y cuyo origen animista es evidente, y que Dodds, el mismo autor de *The Greeks and the Irrational*, califica en el comentario de "venerable" sin tomar en cuenta su naturaleza irracional.

6. En los tratados de los lapidarios griegos, editados por R. Halleux y J. Schamp, *Les lapidaires grecs*, se encuentran referencias a las correspondencias que existen entre las piedras y los signos del zodíaco, como por ejemplo entre la piedra *keraunius* y el signo Sagitario, que corresponde al planeta Júpiter. Los *lapides* (piedras) son "sanos y poderosos", *sani et potentes*, ellos protegen, y dan a quien los llevan consigo salud y seguridad. Su poder se acrecienta si en ellos se hacen determinados grabados, que el texto indica.[37]

7. Cornelio Agrippa (1485-1535) en su tratado *De occulta philosophia* dedica muchas páginas al establecimiento de las correspondencias entre cada uno de los astros y signos del zodíaco, considerados seres divinos, y todas las cosas de este mundo, como animales, plantas, piedras, metales, regiones, lugares, colores, rostros, gestos, etcétera. Así por ejemplo, atribuye a Júpiter junto con Sagitario, entre otras regiones, España y Arabia Felix (pág. 143, líneas 25-26), y a Marte junto con Aries, Bretaña, Galia, Germania, etcétera (pág. 143, líneas 27-28); deriva de Mar-

37. Véanse págs. 219-221 de la *Notice* y págs. 232-233 del texto del lapidario latino atribuido a Damigeron-Evax, un texto latino creado sobre la base de antiguos tratados griegos.

te la dureza, la vida del Sol, la gracia y la belleza de Venus (pág. 143, líneas 15-16); a Saturno le corresponden los lugares fétidos, tenebrosos, subterráneos, nefastos y funestos como los cementerios, las piras funerarias, etcétera (pág. 176, líneas 6-8), a Mercurio los talleres, las escuelas, las tabernas, los mercados y lugares similares (pág. 176, líneas 21-22); los colores rojizos, ardientes, ígneos, flamígeros, violáceos, púrpuras, sanguíneos y férreos son propios de Marte (pág. 179, líneas 27-29), los colores dorados, amarillos, púrpuras y más brillantes le corresponden al Sol (pág. 179, línea 29-pág. 180, línea 1); los gestos tristes y afligidos como los del llanto y los del golpearse la cabeza y asimismo los de los gestos religiosos, como la genuflexión con la mirada dirigida hacia abajo como suplicando, los de los golpes de pecho, etcétera corresponden a Saturno (pág. 185, líneas 21-22), y a Júpiter los rostros joviales y distinguidos, los gestos honoríficos, el juntar las manos como para aplaudir y alabar, la genuflexión con la cabeza levantada a modo de adoración (pág. 185, líneas 29-pág. 186, línea 2).

8. Es interesante indicar que algunos siglos después del citado autor encontramos en Leibniz (1646-1716) la afirmación de la existencia de una simpatía universal, que conecta todo lo que existe en el universo. En apoyo de esta idea Leibniz cita a Hipócrates. En la recopilación de Louis Couturat, *Gottfried Wilhelm Leibniz, Opuscules et fragments inédits*, págs. 14-15, está incluido el siguiente texto en el que Leibniz se refiere a la "simpatía" que relaciona entre sí a todas las cosas, y a la influencia mutua que todo ejerce en todo:

> *Et sciendum est per naturam rerum fieri, ut quemadmodum in corpore animalis Hippocrates ait, ita in toto universo sint σύμπνοια πάντα; et quidvis cuivis certa quadam ratione conspiret [...] Hinc sequitur unumquodque corpusculum ab omnibus universi corporibus pati, et ab iis varie affici, ita ut omniscius in unaquaque particula universi cognoscat omnia quae in toto universi fiunt [...]*

> «Es necesario saber que, debido a la naturaleza de las cosas, ocurre que, de la misma manera como Hipócrates dice [que sucede] en el cuerpo de un ser vivo, así en el universo entero todas las cosas están animadas por un espíritu común, y cualquier cosa armoniza con cualquier cosa por algún motivo determinado [...] De ahí se sigue que cualquier corpúsculo es influido por todos los cuerpos del universo, y por ellos es afectado di-

versamente, de una manera tal que un ser omnisciente podría conocer en cada partícula del universo todas las cosas que ocurren en la totalidad del universo [...]».

Esta idea de las identificaciones y correspondencias proporcionaba una base filosófica a las prácticas mágicas que utilizaban diferentes objetos, dotados en esa forma, según la creencia tradicional, de poderes extraordinarios, con fines curativos u otros.[38]

Tenemos aquí otro ejemplo del uso de especulación filosófica para propósitos no teóricos sino prácticos.

CONCLUSIÓN

Podemos terminar esta sección con palabras tomadas de la lúcida obra de Paolo Rossi, *La naissance de la science moderne en Europe* (traducción francesa del italiano), págs. 41-42, que se refieren a la Europa del siglo XVI, pero muchas de las cuales se aplican también a la India de esa época y de varios siglos atrás:

> «Los límites entre la filosofía de la naturaleza y el saber místico [...] se presentaron con frecuencia a los hombres de esta época como muy frágiles y tenues. La *naturaleza*, tal como la concibe la cultura mágica, no es solamente una materia continua y homogénea llenando el espacio; es un Todo-viviente que posee un alma, un principio de actividad interna y espontánea [...] Cada objeto de este mundo está lleno de simpatías ocultas que los vinculan al Todo. La *materia* está impregnada de lo divino ... Entre el gran mundo o macrocosmo y el microcosmo o el mundo en pequeño (y tal es el hombre) existen correspondencias punto por punto [...] El mago es aquel que sabe penetrar esta realidad infinitamente compleja, este sistema de correspondencia y de encajamientos que remiten al Todo, en los cuales el Todo está encerrado [...] Vitalismo y animismo, organicismo, antropomorfismo, tales son las categorías del pensamiento mágico».

38. Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, artículo «Macrocosmo», págs. 2239-2241; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, artículo «Makrokosmos-Mikrokosmos» de M. Gatzemeier, col. 640-642.

Las *Upanishads*, que se ubican un buen número de siglos antes de Cristo, constituyen la magnífica puerta de entrada al pensamiento de la India. Ellas revelan ya el poderoso impulso metafísico que caracterizará a ese pensamiento en los siglos siguientes. Encontramos en ellas audaces intuiciones y una superación de las formas arcaicas de pensamiento, no eliminándolas, sino transformándolas en formas más concordantes con un pensamiento más avanzado y exigente que encuentra sus similitudes en el pensamiento occidental de la misma época y de varios siglos después.

Las correspondencias entre el pensamiento indio y el pensamiento occidental corroboran de manera notable las tesis que esbozamos en la Introducción de este libro de que en la India y en Occidente se pensó lo mismo, y de que el pensamiento irracional estuvo siempre presente en la mente europea tanto como en la india.

Como ya lo dijimos, el nacimiento de Minerva, la Razón, de la cabeza de Zeus no ha sido en ningún lugar y nunca un acto rápido y fácil. Esas mismas correspondencias, nos parece, dan un ámbito más amplio a lo que indios y europeos pensaron: deja de ser un pensamiento "oriental" o un pensamiento "occidental" para transformarse en un pensamiento "universal".

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Max Müller, F., *The Upaniṣads*, New York: Dover Publications, 1962 (Reimpresión de la edición 1879 y 1884 en la serie Sacred Books of the East, Volúmenes 1 y 15) y Delhi: Motilal Banarsidass, 1981-95. Reimpresión de la edición de 1879 y 1884.

Hume, R.E., *The Thirteen Principal Upanishads*, Madras: Oxford University Press, 1965. Reimpresión de la edición de 1921.

Deussen, P., *Sechzig Upanishad's des Veda*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963 (Reimpresión de la edición de 1921). Traducción inglesa: *Sixty Upanisads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

Senart, E., *Chāndogya-Upaniṣad*, Paris: Les Belles Lettres, 1930. Traducción francesa; incluye el texto sánscrito.

Senart, E., *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, Paris: Les Belles Lettres, 1934. Traducción al francés; incluye el texto sánscrito.

Radhakrishnan, S., *The Principal Upanishads*, New York: Harper and Brothers Publishers, 1953. Incluye el texto sánscrito.

Varenne, Jean, *Upanishads du Yoga. traduites du Sanskrit et annotées*, Paris: Gallimard, 1971. Traducción al francés.

Tola, F., *Doctrinas secretas de la India, Upanishads*, Barcelona: Barral Editores, 1973. Selección de seis principales *Upanishads*.
Adrados, F. R., y Villar Liebana, F., *Atmā y brahma, Upanishad del Gran Āraṇyaka y Bhagavadgītā*, Madrid: Editora Nacional, 1977.
González Reimann, L., *La Maitrāyaṇiya Upaniṣad*, México: El Colegio de México, 1992.
León Herrera, J., *Upanishads*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1996.

b. Estudios

Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, New York: Dover Publications, 1966 (Reimpresión de la edición de 1906). Traducción del alemán.
Geden, A.S., «Upanisads», en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, págs. 540-548.
Heiler, F., *Die Mystik in den Upanishaden*, München-Neubiberg: Oskar Schloss Verlag, 1925.
Oldenberg, H., *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1923. Existe traducción inglesa: *The Doctrine of the Upaniṣads and the Early Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
Ranade, R.D., *A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1968.
Ruben, W., *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern: A. Francke Verlag, 1947. Traducción al inglés: *Upanisadic Thinkers*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

4. LA UNIFICACIÓN DE LAS INTUICIONES UPANISHÁDICAS

Bādarāyaṇa
El inicio de la Escuela Vedānta. Los grandes comentadores de Bādarāyaṇa

INTRODUCCIÓN

En los alrededores del comienzo de nuestra era, o sea en plena época hinduista, Bādarāyaṇa escribe sus famosos *Vedānta-sūtras* («Aforismos del Vedānta»), también llamados *Brahma-sūtras*, 555 sumamente concisos y por eso mismo difíciles aforismos en que organiza todas las diversas enseñanzas de las *Upanishads* en un sistema unitario centrado alrededor de las nociones de *Brahman* y *ātman*. El Tratado consta de cuatro capítulos (*adhyāya*) divididos cada uno en cuatro Secciones (*pāda*). El término *Vedānta* ("Conclusión del Veda") es utilizado para designar tanto a las *Upanishads* cuanto a los sistemas que exponen las enseñanzas desarrolladas en ellas centradas alrededor de la noción de *Brahman*. Los *Vedānta-sūtras* constituyen el texto básico del Vedānta en cuanto sistema filosófico ortodoxo hindú explicativo de las *Upanishads*.

Como dice S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, pág. 431: «Los *Sūtras* [Aforismos de Bādarāyaṇa] son ininteligibles por sí mismos, y dejan todo en manos del intérprete. Se rehúsan, a la manera de Proteo, a ser encerrados en una forma definida». Efectivamente, para la gran mayoría de los *Sūtras* de Bādarāyaṇa es difícil o imposible saber cuál es su verdadero sentido y también determinar cuál es, de un modo general, el sistema de doctrina que la obra de Bādarāyaṇa expresa; en ambos casos estamos obligados a recurrir a las interpretaciones que se hicieron tanto de los *Sūtras* como de la obra en su totalidad. Entre esas interpretaciones descuellan las de Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha.

Cualquier intento de interpretar los Aforismos de Bādarāyaṇa en sí y de establecer en una forma integral de qué manera estructuraba él las doctrinas upanishádicas, sin poner como intermediaria a alguna de esas interpretaciones, no pasa de ser una mera hipótesis. Pero la intromisión de la interpretación de alguno de esos pensadores pondrá a nuestra disposición a su vez sólo otra hipótesis: la interpretación propia del pensador elegido.

La peculiar situación de incomprensibilidad que afecta a la obra de Bādarāyaṇa se debe a ciertas características propias de la manera de actuar de los pensadores de la India Antigua y a la forma como el pensamiento se conservaba y transmitía en la India, donde el uso de la escritura no era privilegiado, dándose preferencia a la transmisión oral. Fue una costumbre muy usual entre los pensadores indios componer sus enseñanzas en aforismos, llamados *Sūtras*, muchas veces sumamente breves. Estos aforismos tenían una finalidad mnemotécnica: permitir recordar complejas y extensas enseñanzas que ellos compendiaban y, podríamos decir, simbolizaban. Los aforismos iban acompañados por las enseñanzas orales del maestro que constituían su comentario explicativo, el cual aclaraba el sentido del aforismo y trataba temas relacionados con él o resolvía dificultades teóricas que él suscitaba. Los aforismos y las enseñanzas que los acompañaban eran conservados memorísticamente por los discípulos del Maestro, aforismos y enseñanzas que luego eran a su vez transmitidos a sus respectivos discípulos y conservados por ellos, constituyéndose así una tradición que podía ser considerada como una Escuela. Probablemente, Bādarāyaṇa tuvo sus discípulos y ellos se constituyeron en una Escuela cuya historia ignoramos, la cual o bien se extinguió o bien se conservó bajo la forma de alguna de las escuelas vedánticas que perduraron después de Bādarāyaṇa. El hecho es que no ha llegado hasta nosotros el comentario con que Bādarāyaṇa acompañaba sin duda alguna sus Aforismos.[1]

Dada la importancia de Bādarāyaṇa, pues de él derivaron las diferentes Escuelas del Vedānta, y con el fin de procurar al lector un primer acer-

1. Sobre los aforismos y comentarios filosóficos en la India, véanse L. Renou, «Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite», en *Journal Asiatique* 251, 1963, págs. 165-216 (= *Louis Renou. Choix d'études indiennes*, Réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, tomo II, págs. 569-620); C. Caillat, "Le genre du sūtra chez les jaina", en N. Balbir, (edit.), *Genres littéraires en Inde*, Paris, 1994, págs. 73-101; F. Chenet, «Le Commentaire en Inde», en *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, Paris, 1998, págs. 1656-1664; M. Hulin, «Le commentaire dans la literature philosophique de l'Inde ancienne», en *Le commentaire entre*

camiento a su pensamiento, presentamos a continuación un pasaje del célebre *Prasthānabheda* de Madhusūdana Sarasvatī (siglo XVI), que es un seguidor de Shaṅkara.[2]

EL *PRASTHĀNABHEDA* DE MADHUSŪDANA SARASVATĪ

El *Prasthānabheda* («Análisis de los sistemas») es un comentario de sólo la estrofa 7 del popular *Shivamahimnastotra* («Himno de alabanza a la grandeza de Shiva»). Este comentario a esta estrofa del Himno forma parte del comentario de Madhusūdana Sarasvatī a todo el Himno, y por la aceptación que tuvo popularmente pasó a constituir un breve tratado aparte que como tal recibió el nombre de *Prasthānabheda*, del cual se han conservado diversos manuscritos. Dicho comentario es una exposición de la literatura brahmánica y contiene un párrafo dedicado a los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa bajo el título de *Śārirāka-mīmāṃsā* («Indagación sobre el Espíritu incorporado»), otro nombre de la obra de Bādarāyaṇa.[3]

La exposición de Madhusūdana Sarasvatī es muy escueta, pero clara y ordenada. En muchos pasajes del resumen de Madhusūdana Sarasvatī se hace presente la interpretación de Shaṅkara de los *Vedāntasūtras* (como, por ejemplo, cuando se refiere a la identidad del *jīva*, individuo viviente, considerado en su verdadero ser, y de *Brahman*, lo Absoluto), pero en líneas generales el tratado señala, acertadamente y en forma válida para cualquier escuela del Vedānta, los temas de los diferentes capítulos y secciones de la obra de Bādarāyaṇa.

tradition et innovation, Actes du Colloque International de L'Institut des Traditions Textuelles, publiés sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, págs. 425-434; y el artículo de Kuno Lorenz, «Sūtra», en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 4, págs. 150-151.

2. Sobre Madhusūdana Sarasvatī, véase S. Gupta, *Studies in the Philosophy of Madhusūdana Saraswatī*.
3. El pasaje del *Prasthānabheda* se encuentra en las páginas 19 a 20 de la edición de A. Weber, *Indische Studien* I, de G. Olms Verlag, y en las páginas 11 a 13, de la edición de Mahāmahopādhyāyapaṇḍitaśrīgurucaraṇadarśanatīrtha, Calcutta: Calcutta University Press, 1939, que es la que seguimos con algunas ligeras modificaciones. Existe una traducción al alemán de este pasaje realizada por P. Deussen en su obra *Die Sūtra's des Vedānta*, Hildesheim: G. Olms Verlag, 1982, págs. XIV-XVI.

TEXTO Y TRADUCCIÓN DEL PASAJE PERTINENTE DEL *PRASTHĀNABHEDA*

Tathā caturadhyāyī śārīrakamīmāṃsā athāto brahmajijñāsetyādir anāvṛttiḥ śabdād ityantā jīvabrahmaikatvasākṣātkārahetuḥ śravaṇākhyavicārapratipādakān nyāyān upadarśayantī bhagavatā bādarāyaṇena kritā /

tatra sarvveṣām api vedāntavākyānāṃ sākṣāt paramparayā vā pratyagabhinnādvitīye brahmaṇi tātparyam iti samanvayaḥ prathamādhyāyena pradarśitaḥ /

tatra ca prathame pāde spaṣṭabrahmaliṅgayuktāni vākyāni vicāritāni / dvitīye pāde tv aspaṣṭabrahmaliṅgāni upāsyabrahmaviṣayāṇi / tṛtīye pāde 'spaṣṭabrahmaliṅgāni prāyaśo jñeyabrahmaviṣayāṇi / evaṃ pādatrayeṇa vākyavicāraḥ samāpitaḥ / caturthapāde tu pradhānaviṣayatvena sandihyamānānyavyaktājādipadāni cintitāni /

evaṃ vedāntānām advaye brahmaṇi siddhe samanvaye tatra sambhāvitaṃ smṛtitarkādivirodham āśaṅkya tatparihāraḥ kriyata ityavirodho dvitīyādhyāyena darśitaḥ /

tatrādyapāde sāṅkhyayogakāṇādādismṛtibhiḥ sāṅkhyādiprayuktais tarkaiś ca virodho vedāntasamanvayasya parihṛtaḥ / dvitīye pāde sāṅkhyādimatānāṃ duṣṭatvaṃ pratipāditaṃ svapakṣasthāpanaparapakṣanivāraṇarūpaparvvadvayātmakatvād vicārasya / tritīye pāde mahābhūtaśṛṣṭyādiśrutīnāṃ parasparavirodhaḥ pūrvvabhāgeṇa parihṛtaḥ / uttarabhāgeṇa tu jīvaviṣayāṇām / caturthapāde indriyaviṣayaśrutīnāṃ virodhaḥ parihṛtaḥ /

tṛtīyādhyāye sādhananirūpaṇam /

tatra prathame pāde jīvasya paralokagamanāgamananirūpaṇena vairāgyaṃ nirūpitam / dvitīye pāde pūrvvabhāgena tvaṃpadārthaḥ śodhitaḥ / uttarabhāgena tatpadārthaḥ / tṛtīye pāde nirguṇe brahmaṇi nānāśākhāpāṭhitāpunaruktapadopasaṃhāraḥ kṛtaḥ / prasaṅgācca saguṇanirguṇavidyāsu śākhāntarīyaguṇopasaṃhārānupasaṃhārau nirūpitau / caturthe pāde nirguṇabrahmavidyāyā bāhiraṅgasādhanānyāśramayajñādīnyantaraṅgasādhanāni śamadamanididhyāsanādīni ca nirūpitāni/

caturthādhyāye saguṇanirguṇavidyāyoḥ phalaviśeṣanirṇayaḥ kṛtaḥ /

tatra prathame pāde śravaṇādyāvṛttyā nirguṇaṃ brahma sākṣātkṛtya jīvataḥ pāpapuṇyālepalakṣaṇā jīvanmuktir abhihitā / dvitīye pāde mriyamāṇasyotkrāntiprakāraś cintitaḥ / tritīye pāde saguṇabrahma-

vido mṛtasyottaramārgo 'bhihitaḥ / caturthe pāde pūrvvabhāgena nirguṇabrahmavido videhakaivalyaprāptir uktā / uttarabhāge saguṇa-brahmavido brahmalokasthitir uktā /

idam eva sarvvaśāstrāṇāṃ mūrddhanyaṃ śāstrāntaraṃ sarvvam asyaiva śeṣabhūtam itīdam eva mumukṣubhirādaraṇīyaṃ śrīśaṅkarabhagavatpādoditaprakāreṇeti rahasyam /

«La *Śārirākamīmāṃsā* en **Cuatro capítulos** –cuyo comienzo [es el Sūtra I, 1, 1, que] dice: "Ahora a partir de aquí [se realiza] la investigación de Brahman", y cuya conclusión [es el Sūtra IV, 4, 22, que] dice: "No [se da] regreso [al ciclo de las reencarnaciones] gracias a la Palabra [Sagrada]", que es causa de que se haga evidente [o de que se capte] la unidad del *jīva* [individuo viviente] y de *Brahman*, y que expone los métodos que permiten realizar aquella investigación llamada *shravaṇa* [= estudio destinado a determinar el verdadero sentido del Vedānta]–[4] ha sido compuesta por el venerable Bādarāyaṇa.

1. En ella el **Primer capítulo** enseña *la aplicabilidad* [= título del Primer capítulo], es decir, la referencia en forma directa o indirecta de todas las formulaciones del *Vedānta* [= las *Upanishads*] a *Brahman* sin segundo, no diferente del *ātman* individual.

Y en él [= el Primer capítulo], en la Primera Sección [*pāda*], son investigadas las formulaciones conectadas con atributos que son evidentemente de *Brahman*; mientras que en la Segunda Sección [son investigadas] las [formulaciones] que contienen atributos que son de *Brahman*, [pero] no en forma evidente, [y] que se refieren a *Brahman* en cuanto objeto obligado de veneración; en la Tercera Sección [son investigadas] las [formulaciones] que contienen atributos que son de *Brahman* [pero] no en forma evidente, y que predominantemente se refieren a *Brahman* en cuanto objeto cognoscible. Así es realizada por las tres secciones la investigación de las formulaciones. Mientras que en la Cuarta Sección son examinados los términos *avyākta*, no-manifestado, *aja*, no-nacido, y otros, respecto de los cuales podría caber la duda de si se refieren [o no] a la Materia [*pradhāna*] [concebida por el Sistema Sāṃkhya como uno de

4. Cf. Dharmarāja Adhvarin, *Vedāntaparibhāṣā*, capítulo IX, párrafo 22, pág. 160: *tatra śravaṇaṃ nāma vedāntānām advitīye brahmaṇi tātparyāvadhāraṇānukūla-mānasī kriyā*: «El *śravaṇa* es la actividad mental adecuada para establecer que [todos] los textos vedánticos se refieren a *Brahman* sin segundo».

los dos Principios Supremos, siendo el otro Principio Supremo el Espíritu, *Purusha*; ambos explican la realidad toda].

2. Así, establecida la aplicabilidad a *Brahman*, no dual, de [todos] los textos del Vedānta [= textos upanishádicos], el **Segundo capítulo** muestra que no hay impedimento [para dicha aplicabilidad], pues habiendo presentado como objeción [el mismo Bādarāyaṇa] el impedimento, aducido [por algunos autores] contra esa [aplicabilidad], fundado [erróneamente] en [textos de] la *Smriti* [Tradición, no Revelación] y en razonamientos, etcétera, él mismo lo elimina [a tal impedimento].

En la Primera Sección [de este Segundo capítulo] es eliminado el impedimento contra la aplicabilidad a *Brahman* de los textos del Vedānta, que resulta de tratados del Sāṃkhya, del Yoga, del Vaiśeṣika [escuelas cuyas doctrinas difieren de las del Vedānta], etcétera, y también de razonamientos construidos por el Sāṃkhya y los otros sistemas. En la Segunda Sección [del Segundo capítulo] se señala la incorrección de las opiniones del Sāṃkhya y los otros sistemas, ya que la esencia de toda investigación tiene un doble aspecto: el establecimiento de la propia tesis y la refutación de la tesis del adversario [requisitos con los cuales esas escuelas no cumplen]. En la Tercera Sección [del Segundo capítulo], en la primera parte, se eliminan las contradicciones mutuas [entre diversos pasajes] de las Escrituras [que hablan] de la creación a partir de los Grandes Elementos Materiales, etcétera, y, en la segunda parte, se eliminan las [contradicciones mutuas entre diversos pasajes de las Escrituras] que se refieren al *jīva*, individuo viviente. En la Cuarta Sección [del Segundo capítulo] se eliminan las contradicciones [mutuas entre pasajes] de las Escrituras que se refieren a los órganos de los sentidos.

3. En el **Tercer capítulo** [se encuentra] la descripción del método [para alcanzar la Verdad, el Conocimiento y la Liberación de las reencarnaciones].

En él, en la Primera Sección, se describe el desapego del *jīva* [provocado] por la descripción del ciclo de las reencarnaciones [literalmente: de sus idas al otro mundo y sus regresos a este mundo]. En la Segunda Sección, la primera parte aclara el sentido de la palabra "tú", la segunda parte [aclara] el sentido de la palabra "aquello" [en la célebre fórmula upanishádica "Tú eres Aquello"]. En la Tercera Sección se combinan [= armonizan] palabras usadas una sola vez, que aparecen en las diversas ramas [= escuelas] del *Veda* y que se refieren a *Brahman*, carente de características; y ocasionalmente se describe [la posibilidad

de] combinar o no combinar [= armonizar o no] atributos que se mencionan en las [diversas] ramas [= escuelas] del *Veda* en sus enseñanzas respecto de [*Brahman*] *saguṇa*, con características, y *nirguṇa*, sin características. En la Cuarta Sección se describen los métodos exteriores, como los *āśramas* [etapas de la vida], los sacrificios, etcétera, y los métodos interiores, como la calma, el autocontrol, la meditación, etcétera, propios de la enseñanza de *Brahman*, sin características, [métodos conducentes al Conocimiento, a la Verdad y a la Liberación de las reencarnaciones].

4. En el **Cuarto capítulo** se determinan los distintos frutos de las enseñanzas respecto del [*Brahman*] *saguṇa* y del *nirguṇa*.

En él, en la Primera Sección, se explica la Liberación en vida, que tiene como característica el estar más allá del mal y del bien, propia de aquel que vive habiendo vivenciado al *Brahman nirguṇa* mediante la asiduidad del estudio de los textos sagrados y otras prácticas. En la Segunda Sección se explica la forma de partida del que muere. En la Tercera Sección se explica el camino ascendente del que muere habiendo alcanzado el conocimiento de *Brahman saguṇa*. En la Cuarta Sección, la primera parte expone la obtención del *kaivalya*, aislamiento incorpóreo de aquel que ha llegado al conocimiento del *Brahman nirguṇa*. En la segunda parte se expone la permanencia en el Mundo del Dios Brahmā de aquel que ha llegado al conocimiento del *Brahman saguṇa*.

Este [tratado] es el más eminente de todos los tratados, y todo otro tratado le está subordinado, por eso este [tratado] debe ser tomado muy en cuenta por los que desean la Liberación, de acuerdo [obviamente] con la [interpretación] adoptada por el Venerable Shrī Shaṅkara –[es] una enseñanza esotérica [destinada a los iniciados]».

CONCORDANCIAS Y DIFERENCIAS ENTRE LOS CINCO PRINCIPALES COMENTADORES: SHAṄKARA, RĀMĀNUJA, NIMBĀRKA, MADHVA Y VALLABHA

Otra forma de acercarnos al pensamiento de Bādarāyaṇa y determinar cuáles eran las doctrinas por él sostenidas es recurrir a los comentarios de los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa compuestos por Shaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, los cinco comentadores y creado-

res de escuela del Vedānta más importantes y representativos, y establecer así, por comparación, qué doctrinas tienen ellos en común.

La razón de la elección de estos cinco pensadores es que cada uno de sus sistemas considerado como un todo constituye una línea de interpretación divergente de las de los otros. Así el sistema de Shaṅkara representa al llamado *Advaita Vedānta*, o sea, un *No-dualismo absoluto*; el sistema de Rāmānuja, al *Vishishta Advaita*, o sea, un *No-dualismo calificado*; el sistema de Nimbārka, al *Dvaitādvaita* o *Bhedābheda*, o sea, un *Dualismo/No-dualismo* o *Diferencia/No-diferencia*; el sistema de Madhva representa al *Dvaita*, o sea, un *Dualismo absoluto* o mejor dicho un *Pluralismo*; el sistema de Vallabha, al *Shuddhādvaita*, o sea, un *No-dualismo puro*.

En los capítulos 6, 7 y 8 de este libro daremos más información sobre los sistemas del Vedānta de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva, que revelará las divergencias que los separan.

Hay que tener en cuenta en estos calificativos que los términos "No-dualismo" y "Dualismo" se refieren a la "Unicidad" o "No-unicidad" del Principio Supremo, *Brahman*.[5]

Cuando todos los mencionados cinco comentadores de Bādarāyaṇa concuerdan en atribuir a las *Upanishads* una misma doctrina, se puede pensar con probabilidad de certeza que esa doctrina era también atribuida a las *Upanishads* por Bādarāyaṇa y constituía así parte de su propia interpretación de las *Upanishads*.

Nos ocupamos a continuación, en las secciones que siguen, de cuatro tesis importantes, coincidentemente aceptadas por los cinco grandes comentadores (cf. V.S. Ghate, *The Vedānta*, págs. 36 y 166-167), acompañadas de observaciones respecto de las limitaciones que afectan a las coincidencias, provenientes de divergencias entre las diversas escuelas.

Estas 4 tesis, de acuerdo con el criterio antes expuesto, pueden ser consideradas también como propias de Bādarāyaṇa:

1. Brahman *es el Principio Supremo del universo y el tema principal de la reflexión filosófica*;

5. En la obra de V.S. Ghate, *The Vedānta*, se encuentra un estudio comparativo de los comentarios de los cinco mencionados autores, y en la de B.N.K. Sharma, *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, en 3 volúmenes, un estudio también comparativo de los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva a los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa.

2. *La naturaleza de* Brahman *y sus atributos sólo pueden ser establecidos sobre la base del* shāstra [las Escrituras Sagradas];

3. *La Liberación,* mokṣa, *del* saṃsāra, *ciclo de las reencarnaciones, es la meta final del esfuerzo humano*;

4. *Existe un medio para alcanzar la Liberación.*

PRIMERA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: *BRAHMAN* ES EL PRINCIPIO SUPREMO DEL UNIVERSO Y EL TEMA PRINCIPAL DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA

1. Los cinco grandes comentadores consideran que *Brahman es el Principio Supremo del universo*. No obstante sus coincidencias respecto de esta primera tesis, no todos los indicados comentadores piensan lo mismo acerca de la naturaleza de *Brahman* ni acerca de sus atributos.

Los cuatro comentadores teístas sostienen la naturaleza concreto-personal de *Brahman*, concebido como un Dios personal, el *Īśvara* (Señor), que recibe diversos nombres: Vāsudeva, Krishṇa, Vishṇu.

Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha le atribuyen al Dios personal que ellos conciben como Principio Supremo, la carencia de todo defecto y la posesión de las más excelsas cualidades, señaladas positivamente (*Via eminentiae*).

Shaṅkara adhiere a una interpretación abstracto-impersonal de *Brahman*, ya que lo concibe como un Absoluto, al margen de toda determinación y que puede ser descrito solamente mediante la *Via negationis*, pues *Brahman* no puede ser alcanzado ni por la palabra ni por la razón, y consecuentemente no puede ser descrito mediante la atribución de ninguna cualidad. Las cualidades que Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha le atribuyen a *Brahman*, son atribuidas por Shaṅkara al Īśvara (Señor, Dios), que en su sistema no pasa de ser una creación ilusoria de la mente humana sumida en el error al igual que las creaciones ilusorias del mundo y del yo empírico.

2. Un hecho que deriva de este punto de concordancia entre los cinco comentadores es que *Brahman*, el Principio Supremo para todos ellos, es asimismo y por tal razón el tema principal de sus sistemas, al cual todos los otros temas se subordinan, por cuanto *Brahman* es el origen, la esencia última y el fin, y también la razón explicativa de todo.

El primer Sūtra de Bādarāyaṇa que abre el tratado expresa que se inicia la investigación acerca de *Brahman*, presentando así a *Brahman* como el tema del tratado: *athāto brahmajijñāsā*.

El comentario de Shaṅkara *ad locum*, pág. 77, de la edición de la Nirṇaya Sāgar Press, aclara:

> *brahma hi jñānenāptum iṣṭatamatvāt pradhānam.*
>
> «Pues *Brahman* es lo principal [= el tema principal de investigación, el objeto primordial de estudio] por el hecho de que es lo que más se desea alcanzar mediante el conocimiento».

Unas pocas líneas antes de este texto, pág. 74, Shaṅkara expresa:

> *tathā brahmavijñānād api paraṃ puruṣārthaṃ darśayati 'brahmavid āpnoti param' ityādiḥ (Taittirīya Upanishad* II, 1*).*
>
> «Así [la *Shruti*, Revelación] enseña que es a partir del conocimiento de *Brahman* que se da el supremo fin del hombre al decir: "El que conoce a *Brahman* alcanza lo supremo".»

De igual manera se expresa Vallabha, *Bhāshya ad locum*, pág. 9, de la edición de la Shuddhadvait Sansad:

> *brahmajñānaṃ puruṣārthasādhanatvād iṣṭam.*
>
> «El conocimiento de *Brahman* es deseado por el hecho de ser el medio de realización del fin del hombre».

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL OBJETO DE LA METAFÍSICA EN SANTO TOMÁS Y DESCARTES

Una actitud similar a la de Bādarāyaṇa y sus comentadores, que consideran que el tema principal de la metafísica upanishádica expuesta en sus tratados es *Brahman*, se encuentra en muchos filósofos de Occidente, en cuyas obras Dios es el principal tema o un tema de fundamental importancia.

1. De acuerdo con E. Gilson, *Le Thomisme*, pág. 45, para Santo Tomás el "objeto principal" de la metafísica es Dios: [6]

> "En una palabra, el objeto verdadero de la metafísica es Dios.
>
> Esta determinación propuesta por Santo Tomás en el comienzo de la *Suma contra los gentiles* no tiene nada de contradictorio con aquella que lo conduce en otros textos [del mismo Santo Tomás, como por ejemplo *De Trinitate* 5, 1 obi 6 y ad 6., ad 7.; comentario de la *Metafísica* de Aristóteles 6, 1 (1147); 4, 1 (532)] a definir a la metafísica como la ciencia del ser, considerado simplemente en cuanto ser, y de sus primeras causas. Si la materia inmediata sobre la que se ejerce la investigación del metafísico es evidentemente el ser en general, éste no constituye por lo menos el verdadero fin. Aquello hacia lo cual tiende la especulación filosófica, es más allá del ser en general, la causa primera de todo ser: *Ipsa prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem; unde et scientia divina nominatur* [:"La primera filosofía, toda ella, está dirigida al conocimiento de Dios como a su último fin; por lo cual es llamada ciencia divina". Ésta es cita de *Summa contra gentiles, Liber Tertius*, XXV, que se encuentra en la página 102 de la edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 3, Parte 1]. Es por eso que cuando él habla por sí mismo, Santo Tomás deja de lado la consideración del ser en cuanto tal y define la metafísica desde el punto de vista de su objeto supremo: el principio primero del ser que es Dios».

2. Santo Tomás, en diversos pasajes de su obra, expresa ideas que sirven de fundamento a lo expresado por Gilson.

En *Summa Theologiae, Prima Pars, Qu. 1, A. 7*, sostiene Santo Tomás que Dios es el tema de la *sacra doctrina* o teología:

> *Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. –Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae quae sunt articuli fidei, quae est de Deo: idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.*

6. De un modo general se puede decir que para muchos filósofos cristianos Dios es el objeto principal la filosofía. Cf. el artículo de diversos autores «Metaphysik», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, col. 1186-1280, en especial las secciones relativas a autores cristianos.

«De donde se sigue que Dios verdaderamente es el tema de esta ciencia. –Lo cual se torna evidente también por los principios de esta ciencia que son artículos de fe, que es acerca de Dios: el mismo tema es de los principios y de toda la ciencia, siendo así que toda la ciencia está contenida en potencia en los principios».

En *Summa contra gentiles, Liber Primus*, I, pág. 4, encontramos:

Sed et Primam Philosophiam *Philosophus determinat esse "scientiam veritatis" [*Met. *II 1, 993 b 20]; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium.*

«Pero también el filósofo [Aristóteles] define a la Filosofía Primera como "la ciencia de la verdad" [*Metafísica* II, 1, 993 b 20]; no de cualquiera, sino de aquella verdad que es el origen de toda verdad, es decir, que tiene que ver con el primer principio del ser de todos; de donde también su verdad es el principio de toda verdad».

En el mismo capítulo XXV del *Liber Tertius* de la *Summa contra gentiles* Santo Tomás da las razones por las cuales el tema de la metafísica es Dios. Señalamos algunas de ellas, especialmente aquellas en que se hace hincapié en el conocimiento:

Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

«Así pues la sustancia intelectual tiende hacia el conocimiento de Dios en cuanto su último fin» [pág. 98].

Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere uius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.

«Y así inteligir a lo inteligible más perfecto, que es Dios, es lo más perfecto en el ámbito de esta operación que es inteligir. Así pues, conocer a Dios inteligéndolo es el fin último de cualquier sustancia intelectual» [pág. 98].

Sed manifeste aparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infima est intelligere Deum.

«Es evidente que el fin de cualquier sustancia intelectual, incluso la más baja es inteligir a Dios» [pág. 98].

Para Santo Tomás –para usar la expresión de Shaṅkara – Dios es lo *jñānenāptum iṣṭatamaḥ*: «lo que más se desea alcanzar mediante el conocimiento».

3. En época de la Filosofía Moderna occidental, autores como Descartes, Spinoza y Leibniz, considerarán a Dios como un tema importante de la Metafísica.

Así por ejemplo Descartes, en su *Les Principes de la philosophie*, *Preface* (inexistente en el texto latino), en *Oeuvres de Descartes*, edición Adam & Tannery, vol. IX, pág. 14, señala:

[...] la vraye philosophie, dont la premiere partie est la Metaphysique qui contient les Principes de la connoissance, entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immaterialité de nos ames, & de toutes les notions claires & simples qui sont en nous.

"[...] la verdadera Filosofía cuya primera parte es la Metafísica, que contiene los principios del conocimiento, entre los cuales está la explicación de los principales atributos de Dios, de la inmaterialidad de nuestras almas y de todas las nociones claras y simples que existen en nosotros».

La misma idea está expresada por Descartes en sus *Meditaciones*, cuyo título original completo es *Meditationes De Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio*, vol. VII, *Epistola*, pág. 1:

Semper existimavi duas quaestiones, de Deo & de Animâ, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quàm Theologiae ope sunt demonstrandae.

«Siempre estimé que dos cuestiones, acerca de Dios y del alma, son las principales de entre aquellas que han de ser demostradas con la ayuda más bien de la filosofía que de la teología».

SEGUNDA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: LA NATURALEZA DE *BRAHMAN* Y SUS ATRIBUTOS SÓLO PUEDEN SER ESTABLECIDOS SOBRE LA BASE DEL *SHĀSTRA*

La segunda tesis aceptada por los cinco grandes comentadores sostiene que *la naturaleza de* Brahman *y sus atributos no pueden ser establecidos mediante la razón, recurriendo a argumentaciones; ellos sólo pueden ser establecidos sobre la base del* shāstra, término éste que se puede traducir por "Escritura" en el sentido que se le da a esta palabra en Occidente.

El término *shāstra* en este contexto hinduista abarca los *Vedas*, los *Brāhmaṇas*, los *Āraṇyakas* y las *Upanishads*. Estos textos reciben el nombre colectivo de *Shruti*, que puede ser traducido por "Revelación".

Los textos que componen la *Shruti* tienen una existencia autónoma, no han sido compuestos por ningún ser ni divino ni humano, existen desde una eternidad sin comienzo, y por sí mismos se revelan a ciertos seres privilegiados que a su vez los comunican a los otros seres; también puede algún Dios darlos a conocer. La *Shruti* constituye el *criterio* o *canon* último de la verdad. La autonomía de la Revelación hace que ella sea la suprema instancia en el pensamiento hinduista. La aceptación de la Revelación es así el criterio de acuerdo con el cual se determina la ortodoxia de los sistemas filosóficos indios. Esto constituye una importante diferencia con el pensamiento cristiano occidental en el cual Dios es la instancia suprema, el autor de la Revelación y la creencia en Él el criterio de ortodoxia.

1. Shaṅkara en su comentario de Bādarāyaṇa, por ejemplo *ad* I, 1, 3, glosa el término *shāstra* con la expresión: *ṛgvedādi*, que literalmente significa: "el *Rig Veda*, etcétera", es decir la *Shruti*, constituida por los mencionados textos: *Vedas*, *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* y *Upanishads*.

En sus explicaciones, Bādarāyaṇa utiliza *sobre todo* las doce principales *Upanishads*, y por tal razón Shaṅkara considera a los *Vedānta-sūtras* de Bādarāyaṇa como una sistematización de «la filosofía de las *Upanishads*», *aupaniṣadaṃ darśanam* (cf. Shaṅkara, comentario *ad* II, 1, 8, II, 1, 9, II, 1, 37, II, 2, 10, III, 4, 2). Shaṅkara por su parte procede en su comentario de la misma manera que Bādarāyaṇa en su recurrencia a las *Upanishads*.

Se puede pensar por esto que tanto Badarāyaṇa como Shaṅkara se inclinaban a considerar que es sobre la base de los textos *Vedas*, *Brāhmaṇas*, *Āraṇyakas* y *especialmente* las doce principales *Upanishads* que se puede establecer la naturaleza y los atributos de *Brahman*. Estos textos son así el fundamento de la metafísica upanishádica.

2. La situación es diferente con relación a los otros cuatro comentadores. Es indudable que para ellos también el *shāstra* estaba constituido por los *Vedas*, los *Brāhmaṇas*, los *Āraṇyakas* y las *Upanishads*, en cuanto ellos conforman la Revelación (*Shruti*), pero ellos en sus explicaciones, reflexiones y comentarios aducen, además de citas provenientes de estos textos, otros textos de diverso origen en una proporción que no ocurre de ninguna manera en Bādarāyaṇa y en Shaṅkara. Estos otros textos no forman parte de la *Shruti* (Revelación) sino de la *Smriti* (Tradición), que puede gozar de gran autoridad sobre todo cuando no contradice a la *Shruti*.

Madhva, que presenta la forma extrema de este proceder, recurre profusamente en su comentario de Bādarāyaṇa a los *Purāṇas* (obras históricas), el *Mahābhārata* y el *Mūlarāmāyaṇa* (obras épicas), los *Pañcarātras* (obras de sectas Vishṇuitas), y todos los textos que estén de acuerdo con ellos. Cf. *Vishnutattvavinirṇāya* I, 3-4.[7]

3. Es un principio incontestable en la Filosofía Hinduista que la existencia, naturaleza y atributos de aquello a lo que no se puede llegar mediante los sentidos, que está más allá de los mismos, que es suprasensible (*atīndriya*), no pueden ser objeto de demostración racional. Esta idea es la misma que la que expresa Santo Tomás, refiriéndose a la indemostrabilidad de todo aquello que excede a los sentidos y a lo sensible, en *Summa contra gentiles* I, 12, *Liber Primus*, capítulo XII, pág. 38, segundo *Item*, al traducir una frase de Aristóteles tomada de *Analytica Posteriora* I, 13 (18), pág. 81, líneas 5-6:

7. Véase los *Índices de obras citadas* en las traducciones de los *Vedāntasūtras* con los comentarios de Shaṅkara y de Rāmānuja realizadas por George Thibaut y publicadas en la serie *Sacred Books of the East*, y en la edición del *Bhāsya* de Madhva (en *Collected Works of Śrī Madhwācārya*, vol. II). Señalemos como hechos dignos de atención, a título de ejemplo, con relación al tema de las citas de estos cinco comentadores, que Shaṅkara sólo tres veces cita o se refiere (en su comentario de los Sūtras II, 1, 27, II, 3, 12, III, 1, 15) a los *paurāṇikas* o autores de *Purāṇas*; que Rāmānuja cita un mayor número de *Upanishads* y un mayor número de versos de la *Bhagavad Gītā* que Shaṅkara, y tiene un buen número de citas del *Vishṇupurāṇa*, obra dedicada, como su nombre lo indica, al Dios Vishṇu; y que Madhva cita un gran número de *Purāṇas*.

ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse.

La existencia, naturaleza y atributos de todo lo suprasensible (*atīndriya*) tienen que ser fundados sólo en el *Śabda*, la Palabra, el Texto Sagrado, la Escritura, la Revelación, que es aquella Palabra en la que se deposita la confianza, la fe. De la misma manera, aquello que no puede ser pensado (*acintya*) no puede ser objeto del razonamiento (*tarka*), no puede aplicársele a ello los usos del raciocinio. Este principio epistemológico se aplica fundamentalmente a *Brahman*, que es aquello que está más allá de los sentidos y de la razón, que es la entidad *atīndriya* por excelencia, objeto privilegiado de la adhesión metafísica hindú.

Esta idea está claramente expresada en el comentario de Shaṅkara *ad* II, 1, 27 de los *Brahmasūtras*:

śabdamūlaṃ ca brahma śabdapramāṇakaṃ nendriyādi-pramāṇakaṃ tad yathāśabdam abhyupagantavyam.

«[La noción de] *Brahman* tiene su fuente [de conocimiento] en la Palabra [de las Escrituras]; su [único] medio correcto de conocimiento es la Palabra; los sentidos y los otros medios correctos de conocimiento no son su medio correcto de conocimiento; Él ha de ser concebido de acuerdo con la Palabra».

Y en el mismo lugar cita un texto de un *Purāṇa* que dice:

acintyāḥ khalu ye bhāvā na tāṃs tarkeṇa yogayet.

«En efecto, a las cosas que no pueden ser pensadas no se les puede manejar con la razón».

Y Shaṅkara concluye:

tasmāc śabdamūla evātīndriyārthayāthātmyādhigamaḥ.

«Por esta razón, el conocimiento de la naturaleza real del objeto suprasensible tiene su fuente en la Palabra».

4. Pero la Palabra Revelada no constituye un principio cerrado e inalterable, lo cual aparentemente sería una garantía de su Verdad absoluta y definitiva. La Palabra Revelada es objeto de interpretación por los que a ella adhieren y de ella se deducen conclusiones no expresadas explícitamente por ella. En esta tarea hermenéutica y deductiva interviene la razón, bajo formas de argumentación. En la India, la Revelación constituida por las *Upanishads* y sistematizada por Bādarāyaṇa ha sido en especial objeto de variadas interpretaciones por parte de pensadores como los comentadores que estamos examinando. Cada una de esas interpretaciones es dada por quienes la sostienen como la auténtica interpretación de la Revelación. La Revelación se presenta así bajo múltiples y variados aspectos que se yuxtaponen. No existe en la India una instancia superior que decida cuál de esas interpretaciones es la verdadera y la imponga como tal.

No obstante la diversidad de las interpretaciones posibles de la Revelación, nada impide que los pensadores indios ortodoxos estén profundamente convencidos de que la naturaleza y atributos de *Brahman* sólo pueden ser conocidos mediante la Revelación.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA REVELACIÓN EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA COMO FUNDAMENTO DEL CONOCIMIENTO

Problemas similares a los que se plantean en la Filosofía Hinduista ortodoxa que postula la existencia de un Principio Supremo al que se llega por la Revelación, se dieron también en Occidente, en el ámbito de la Filosofía.

Es adecuado decir que muchos de los sistemas filosóficos indios que estudiamos en este libro pueden ser considerados como expresión de una Filosofía Hindú o Hinduista, por cuanto esos sistemas se basan en los textos (sagrados), que el Hinduismo como religión estima que constituyen la Revelación, y no los contradicen, y, además, por cuanto las doctrinas que esos textos desarrollan, por estar de acuerdo con los textos revelados, forman parte de las doctrinas que integran el Hinduismo.

De la misma manera es lícito pensar que la mayor parte del pensamiento filosófico europeo, a partir de la época en que el Cristianismo se impuso en Europa hasta por lo menos los siglos XVI y XVII (y aún poste-

riormente), puede ser considerado pensamiento cristiano. Ese pensamiento filosófico acepta la Revelación cristiana, se atiene a ella, no quiere apartarse de ella y menos aún oponerse a ella, la respeta y, además, desarrolla doctrinas que, por estar de acuerdo con los textos revelados cristianos, constituyen expresiones de un pensamiento cristiano.

Como consecuencia de estas observaciones que preceden entendemos que la *Filosofía Occidental* es de un modo general y en un sentido amplio *Filosofía Cristiana*. Otra acepción de *Filosofía Cristiana* es aquella que homologa *Filosofía Cristiana* por excelencia con *Filosofía Medieval* (ver más abajo las opiniones de Gilson). Finalmente, *Filosofía Cristiana* en sentido restringido es la que identifica *Filosofía Cristiana* y *Cristianismo* (véase el artículo «Philosophie, christliche» de H.M. Schmidinger, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 886-898, que usa la expresión en este último sentido restringido).

La idea de que la Filosofía se identifica en mayor o menor grado con el Cristianismo o debe mantenerse dentro del ámbito de sus postulados tiene como consecuencia que en culturas ajenas al Cristianismo, como la de la India, la Filosofía no podría existir, corroborando así la tesis de que en la India no hubo Filosofía.

Desde luego que no desconocemos que muchos pensadores occidentales cristianos se ocuparon además de temas que no tenían que hacer propiamente o directamente con la religión cristiana, y que después de los siglos XVI y XVII aparecen en Occidente pensadores que no pueden ser calificados de *cristianos*.

Tanto en la India como en Occidente existió así una profunda conexión entre Filosofía y Religión, originada por la subordinación de la Filosofía India y de la Filosofía Europea a sus respectivas Revelaciones, la *Biblia* en Occidente, los *Vedas* en la India.[8]

La Revelación para la Filosofía Cristiana está contenida en un *Corpus* de escritos constituidos especialmente por el Antiguo y Nuevo Testamento, textos tradicionalmente considerados en el mundo cristiano

8. Sobre la amplia vigencia y aceptación no sólo religiosa sino filosófica en Occidente de la *Revelación*, cf. el extenso y detallado artículo «Offenbarung» de diversos autores, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, col. 1105-1130; y J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, *sub* "Revelación", tomo IV, págs. 3090-3091. Desde luego pensadores como d'Holbach, en su *Système de la nature*, 2, 32. 21. 75, rechazaron este concepto por contradictorio con la noción misma de Dios, quien mediante su Revelación estaría comunicando sólo a algunos las verdades por él dictadas.

sagrados y *canónicos* y que como tales constituían el criterio de verdad y la norma de fe. Para el pensamiento cristiano, estos textos que constituyen la Revelación tienen a Dios por autor o han sido escritos inspirados por el Espíritu Santo. Cf. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, §§ 783 y 1787: *Deum habent auctorem*.

Este *Corpus* quedó fijado definitivamente, para el caso de los cristianos que adherían a la Iglesia Católica Apostólica Romana, en el *Concilium Tridentinum* (1545-1563), precisamente en la sesión del 8 de abril de 1546. Cf. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, §§ 783 y 784.

La Filosofía Occidental está naturalmente subordinada a ese criterio de verdad que es la Revelación, objeto de la fe, contenido en el mencionado *Corpus*, como lo demuestran numerosos testimonios, algunos de los cuales enumeramos a continuación:

1. La idea de la subordinación a la Revelación está repetidas veces expresada por É. Gilson en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, siendo la Filosofía Medieval representativa del período de apogeo de la Filosofía Cristiana. En su obra Gilson dice:

> «Los errores de Platón y de Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que en adelante [*es decir desde el momento en que apareció la religión cristiana*] el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la Revelación como guía a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la Revelación es la filosofía misma» [pág. 16 = pág. 4 de la edición francesa].
>
> «Para el neoescolástico la fe subsiste, y todo desacuerdo entre su fe y su filosofía es signo cierto de error filosófico» [pág. 17 = pág. 6 de la edición francesa].
>
> «El contenido de la Filosofía Cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas, o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la Revelación ha prestado a la razón" [pág. 39 = pág. 30 de la edición francesa].
>
> «Llamo, pues, Filosofía Cristiana *a toda filosofía que aún cuando haga la distinción formal de los dos órdenes [el de la fe y el de la razón], con-*

sidere la Revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón» [pág. 41 = pág. 32 de la edición francesa].

«La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por los otros ... Para remediar esa *debilitas rationis* el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina; y es la fe quien se la ofrece» [pág. 44 = pág. 35 de la edición francesa].[9]

2. Varios siglos antes de É. Gilson, Nicolás de Cusa en su *De docta ignorantia* III, capítulo XI (*Mysteria fidei*), había exaltado el valor de la fe en las verdades reveladas del Cristianismo como punto de partida y fundamento del conocimiento y de la razón.

Los "dogmas culturales" a que nos referimos varias veces en esta obra corresponden a los "*principia prima*" que menciona Nicolás de Cusa, con la salvedad de que para nosotros los "dogmas culturales" son relativos a cada cultura y para Nicolás de Cusa, los "principios primeros" son las verdades propias del Cristianismo a las cuales él les otorga valor absoluto, pero que para nosotros son dogmas propios de la cultura cristiana-occidental.

Damos a continuación el texto y su traducción del pasaje de la mencionada obra de Nicolás de Cusa en que él expone su idea del valor de la fe, edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pág. 74:

Mayores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est his, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Ysaias: "nisi credideritis, non intelligetis." Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.

9. Las verdades reveladas, de acuerdo con el *Concilium Vaticanum* (1869-1870), Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, § 1786, *humanae mentis intelligentiam omnino superant*: «superan por completo a la inteligencia de la mente humana».

> «Todos nuestros mayores en forma concordante afirman que la fe es el inicio de la [actividad de la] razón, pues en toda disciplina se presuponen ciertas cosas como principios primeros, que son captados por la sola fe, a partir de los cuales se obtiene la comprensión de los temas a tratar. Es necesario que todo aquel que quiera llegar a [la verdad de] una doctrina crea en estos [principios], sin los cuales no puede llegar [a esa verdad], pues Isaías ha dicho: "Si no creéis, no llegaréis al conocimiento». La fe por lo tanto abarca en sí todo lo cognoscible. A su vez la razón es la revelación de [las verdades de] la fe. La razón por lo tanto es dirigida por la fe, y la fe es incrementada por la razón. Así donde no existe una fe correcta [es decir la cristiana, más adelante expresa *Christi sanissima fides*: "la correctísima fe en Cristo"], no existe ninguna razón que lleve a la verdad. Es obvio qué clase de conclusión proporcionan un error en los principios [de que se parte] y una debilidad en los fundamentos. No existe ninguna fe más perfecta que la mismísima verdad que es Jesús».

3. Descartes (1596-1650) a su vez, en la *Epistola* (ya citada más arriba), vol. VII, pág. 1, que precede a sus *Meditationes De Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio*, expresa con relación a la Revelación ideas similares a las que Gilson expresará varios siglos después y, además, señala cuál es la finalidad de la Filosofía:

> *nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat, certe infidelibus nulla religio, nec fere etiam ulla moralis virtus, videtur posse persuaderi, nisi prius illis ista duo ratione naturali probentur ... Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, & vice versa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo ... non tamen hoc infidelibus proponi potest, quia circulum esse judicarent.*

En su versión francesa, vol. IX, *Oeuvres*, pág. 4:

> *Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fideles, de croire par la Foy qu'il y a vn Dieu, & que l'ame humaine ne meurt point auec le corps, certainement il ne semble pas posible de pouuoir jamais persuader aux Infideles aucune Religion, ny quasi mesme aucune vertu*

Morale, si premierement on ne leur prouue ces deux coses par raison naturelle. ... Et quoy qu'il soit absolument vray, qu'il faut croire qu'il y a vn Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Escritures, & d'autre part qu'il faut croire les Saintes Escritures, parce qu'elles viennent de Dieu ... on ne sçauroit neantmoins proposer cela aux Infidelles, qui pourroient s'imaginer que l'on commettroit en cecy la faute que les Logiciens nomment vn Cercle.

«Pues aunque a nosotros que somos creyentes (*fideles*) nos basta creer **por la Fe** que el alma humana no perece con el cuerpo y que Dios existe, ciertamente no parece que sea posible persuadir a los Infieles (*infideles*) de que acepten alguna religión, ni siquiera tampoco alguna virtud moral, si primeramente no se les demuestra estas dos cosas [= la existencia de Dios y la inmortalidad del alma] mediante la razón natural. [...] Y aunque sea absolutamente verdadero que es necesario creer en la existencia de Dios, **porque así es enseñado en las Sagradas Escrituras**, y que *vice versa* hay que creer en las Sagradas Escrituras, *porque provienen de Dios* [...] Esto, sin embargo, no puede ser propuesto a los Infieles, porque juzgarían que es un Círculo [vicioso]» [la negrita es nuestra].

De este texto de Descartes surge la importante función que le corresponden a la fe y a las Escrituras Sagradas, es decir, la Revelación, frente a los temas de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma que son para él los temas fundamentales de la filosofía. Por la expresión "razón natural" debemos entender la filosofía, ya que los dos temas que la razón natural tiene que probar son precisamente los dos temas principales de la filosofía, ya indicados.

A la filosofía y a los filósofos les correspondería, además, una tarea apologética y proselitista destinada a hacer que sean aceptadas por los "infieles" (*infideles*, pág. 2), "impíos" (*impii*, pág. 3) y "ateos" (*athei*, pág. 6), como también los llama Descartes, las creencias de la Religión Cristiana.

Esta tarea les fue ordenada a los filósofos cristianos en forma expresa por el *Concilium Lateranense*. Descartes, como él mismo lo dice en pág. 3, no dudó en asumir este compromiso componiendo estas *Meditaciones*. Se podría pensar que el día en que los "infieles" desaparezcan la filosofía perdería toda razón de ser.

4. Asimismo en Schelling (1775-1854) la noción de Revelación tiene singular importancia como se ve por la existencia de su obra (de 238 páginas, en la edición que usamos, y que causó en la Alemania de su época enorme revuelo) *Philosophie der Offenbarung*, publicada en 1843, y que constituía un curso de invierno dictado en Berlín de 1841 a 1842. Pero, como el mismo Schelling lo declara, pág. 310, ya en los años 1831-1832 él había dictado ese curso por primera vez y en lo sucesivo en diversas oportunidades, y en este mismo lugar declara que : «la Filosofía de la Revelación reposa sobre una ampliación de la Filosofía y de la conciencia filosófica» (*Die Philosophie der Offenbarung* [...] *beruht auf einer Erweiterung der Philosophie und des philosophischen Bewusstseins*). Esta información está confirmada por Arnold Ruge en su recensión del curso (publicada en Leipzig, 1842), incluida en las páginas 331-390, de la edición Suhrkamp, 1993, de la *Philosophie der Offenbarung* de Schelling. Arnold Ruge señala, pág. 332, que el mismo Schelling habría aclarado que el curso de Berlín sobre la Filosofía de la Revelación ya lo tenía preparado desde el año 1831 en que dictara un curso en Munich.

En esta obra Schelling expresa su idea del papel relevante de la Revelación para el pensamiento humano:

> *... die Offenbarungsgläubigen sehen in ihren Gegenstände solche, die die Vernunft nicht erreichen kann. Und wollen wir aufrichtig sein, so können wir jener Bestimmung, dass durch die Offenbarung Wahrheiten gegeben sein müssen, die ohne sie nicht nur nicht gewusst wurden, sondern gar nicht gewusst werden konnten –nur beipflichten* [pág. 250].

> «[...] los que creen en la Revelación ven en sus temas [temas] tales que la razón no puede alcanzar. Y si queremos ser sinceros, entonces sólo podemos adherir a aquella opinión que sostiene que la Revelación debe proporcionar verdades que sin ella no sólo no fueron conocidas, sino que no podían ser conocidas en absoluto].

Y en la página siguiente agrega:

> *Entweder hat also der Begriff der Offenbarung gar keinen Sinn, oder man muss einräumen: der Inhalt der Offenbarung kann ohne sie nicht gewusst werden. Hier also wird die Offenbarung zu einer eignen Erkenntnisquelle* [pág. 251].

> «En consecuencia, o bien la Revelación no tiene en absoluto ningún sentido, o uno debe reconocer que el contenido de la Revelación no puede sin ella ser conocido. Por esta razón, en este punto la Revelación se convierte en una fuente de conocimiento propia».

Dada la importancia que Schelling le atribuye a la Revelación se entiende que la declare «la suprema y más alta de las ciencias» (*letzte und höchste der Wissenschaften*), pág. 97.

5. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) dicta en el año 1806 en Berlín un curso cuyas Lecciones fueron publicadas el mismo año bajo el título *Die Anweisung zum seligen Leben* («La enseñanza para la vida feliz»), destinadas a un público general, no filosófico, y que son consideradas su obra más importante de Filosofía de la Religión. En esta obra Fichte expone, en una forma asequible a personas no entrenadas en el pensar filosófico, los resultados de sus reflexiones filosóficas; él presenta en forma condensada las ideas que había desarrollado en su principal obra *Wissenschaftslehre* («Doctrina de la Ciencia»), que tuvo varias ediciones revisadas antes de la publicación de *Die Anweisung*. El mismo Fichte, en el inicio de su Segunda Lección, pág. 26 de la edición de Meiner Verlag 2001, expresa que estas ideas «en el lenguaje escolástico constituyen la más profunda Metafísica y Ontología»: *in der Schulsprache die tiefte Metaphysik und Ontologie.*

Die Anweisung es una obra en que la perspectiva filosófica y la perspectiva religiosa aparecen con gran frecuencia entrelazadas. Está de más declarar que la religión que Fichte tiene permanentemente presente es la enseñanza del Cristianismo tal como éste se presenta «en su más auténtico y más puro testimonio, el Evangelio de San Juan» (*die Lehre des Christentums, wie dies in seiner echtesten und reinsten Urkunde, in dem Evangelium Johannis [...] vor unsern Augen liegt*, Sexta Lección, pág. 87 de la citada edición).

En la Sexta Lección, pág. 88, Fichte se refiere a la coincidencia de su doctrina con el Cristianismo (*Übereinstimmung unsrer Lehre mit dem Christentume*), y líneas más abajo a la relación concordante del Cristianismo con la Razón:

> *Und ebenso muss das Christentum, eben als übereinstimmend mit der Vernunft, und als reiner, und vollendeter Ausdruck dieser Vernunft, ausser welcher es keine Wahrheit gibt, sich selbs beweisen, wenn es auf irgendeine Gültigkeit Anspruch machen will.*

> «Y así debe el Cristianismo, justamente por concordar con la razón y como la más pura y completa expresión de esta razón fuera de la cual no se da ninguna verdad, demostrarse a sí mismo [sin recurrir a ninguna instancia externa], si quiere tener derecho a alguna validez».

Finalmente, en la Sexta Lección, pág. 96, Fichte afirma que el filósofo, desde luego reflexionando de acuerdo con la Razón, llega a las mismas verdades del Cristianismo, que como ha sido dicho anteriormente es identificado por él con la Razón, y señala la total sumisión a la religión cristiana de las investigaciones filosóficas de su época:

> *Ob es gleich, wie wir ferner behaupten, wahr ist dass der Philosoph –so viel er weiss, –ganz unabhängig von Christentume dieselben Wahrheiten findet, und sie in einer Konsequenz, und in einer allseitigen Klarheit überblickt, in der sie vom Christentume aus, an uns wenigstens, nicht überliefert sind; so bleibt es doch ewig wahr, dass wir mit unsrer ganzen Zeit, und mit allen unsren philosophischen Untersuchungen auf den Boden des Christentums niedergestellet sind, und von ihm ausgegangen; dass dieses Christentum auf die mannigfaltigste Weise in unsre ganze Bildung eingegriffen habe, und dass wir insgesamt schlechthin nichts von alledem sein würden, was wir sind, wenn nicht dieses, mächtige Prinzip in der Zeit, vorhergegangen wäre.*

> «Aunque, como nosotros además afirmamos, es verdad que el filósofo –de acuerdo con lo que él sabe – *en forma completamente independiente del Cristianismo* encuentra las mismas verdades [que éste enseña], y las percibe en una con-*secuencia* y en una total claridad, con la cual ellas, por lo menos a nosotros, no nos han sido transmitidas desde el Cristianismo [el resaltado es nuestro]; con todo queda establecido como eternamente verdadero que nosotros con toda nuestra época y con todas nuestras investigaciones filosóficas estamos ubicados sobre el terreno del Cristianismo, y de él hemos salido; que este Cristianismo de las más variadas maneras ha intervenido en nuestra formación, y que todos nosotros pura y simplemente no seríamos nada de todo aquello que somos si este poderoso principio en el tiempo no [nos] hubiere precedido».

6. A comienzos del siglo XIX, Hegel (1770-1831), en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II, pág. 202, *Werke*, vol. 17, edi-

ción Suhrkamp, texto proveniente de las *Vorlesungen* de 1827, confirma el carácter cristiano que incluso en su tiempo tenía la Filosofía:

> *Nicht allein, aber vornehmlich ist die Philosophie jetzt wesentlich orthodox; die Sätze, die immer gegolten, die Grundwahrheiten des Christentums werden von ihr erhalten und aufbewahrt.*
>
> «La filosofía actualmente no sólo es esencialmente ortodoxa, sino [que] preeminentemente [lo es]; las proposiciones que siempre han sido válidas: [es decir] las verdades fundamentales del Cristianismo son mantenidas y preservadas por ella».

Como en la India, también en el ámbito del pensamiento cristiano la Revelación fue objeto de múltiples y variadas interpretaciones, fundadas en argumentos de razón, que dieron origen a movimientos heréticos y a sectas. Pero en Occidente existió una instancia superior de autoridad, la *Sancta Mater Ecclesia*, que se arrogó el poder de determinar cuál era la interpretación válida de la Revelación en caso de duda o conflicto, quedando eliminadas las otras posibles interpretaciones por equivocadas o falsas. Una de las decisiones tomadas en el mencionado *Concilium Tridentinum* (1545-1563), en la sesión del 8 de abril de 1546 (ratificada en el *Concilium Vaticanum* de 1869-1870), «para doblegar a los temperamentos petulantes» (*ad coercenda petulantia ingenia*) fue:

> *[...] ut nemo, suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum, ad aedificationem doctrinae christianae pertinentiunt, sacram Escrituram ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cuius iudicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum Patrum ipsam Scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi uiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur.*
>
> «[...] **que nadie**, apoyándose en su propio conocimiento, en asuntos relativos a la fe y a las costumbres, pertinentes a la edificación de la doctrina cristiana, forzando la Sagrada Escritura para adecuarla al sentido que él considera que expresa, **ose interpretar a la Sagrada Escritura en contra de aquel sentido que mantiene y mantuvo la Sagrada Igle-**

> **sia Católica**, a quien le pertenece juzgar acerca del verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras, o incluso en contra del unánime consenso de los Padres de la Iglesia, aunque interpretaciones de esta clase en ningún momento deberían salir a la luz. Los que contravinieran [esta decisión] que sean señalados por los canónigos y que sean castigados con los castigos establecidos por la ley» [el resaltado en negrita es nuestro].

Esta decisión de la Iglesia de imponer su interpretación como la estricta, única, verdadera e incontestable interpretación de las Escrituras Sagradas, fue rechazada por Lutero (1483-1546), por ejemplo, dentro del mismo ámbito del pensamiento cristiano.

TERCERA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: LA LIBERACIÓN, *MOKṢA*, DEL *SAṂSĀRA*, CICLO DE LAS REENCARNACIONES, ES LA META FINAL DEL ESFUERZO HUMANO

La tercera tesis aceptada por los cinco grandes comentadores de Bādarāyaṇa expresa que *la Liberación*, mokṣa, *del* saṃsāra, *ciclo de las reencarnaciones, es la meta final* (phala) *del esfuerzo humano y de las enseñanzas del Vedānta*.

1. Bādarāyaṇa, que comienza su tratado señalando en el primer aforismo del primer capítulo que el tema central principal de su investigación es *Brahman*, lo finaliza afirmando en el último aforismo del último capítulo del mismo que la *Liberación* de las reencarnaciones se produce a partir del *Shabda*, la Revelación, la Palabra Revelada: *anāvṛttiḥ śabdāt*. Este hecho induce a pensar que el efecto del estudio de los *Brahmasūtras*, texto destinado a dar a conocer la naturaleza y atributos de *Brahman*, y de la realización de las prácticas "interiores" (como la calma, el autocontrol, la meditación) y "exteriores" (etapas de la vida o *āshramas*, sacrificios, etcétera) recomendadas por Bādarāyaṇa es el *mokṣa*, la Liberación de las reencarnaciones. Corroboran la anterior suposición las siguientes consideraciones:

De un modo general se considera que el Cuarto capítulo del tratado de Bādarāyaṇa se ocupa del "fruto" (*phala*), efecto o resultado o finali-

dad de la enseñanza que él imparte. Por tal razón, al Cuarto capítulo usualmente se le denomina: *Phalādhyāya*, «El capítulo del fruto [efecto o resultado o finalidad]».

Madhusūdana Sarasvatī en su resumen ya citado del *Prasthānabheda* expresa que en el Cuarto capítulo de los *Brahmasūtras* se determina el "fruto" [efecto o resultado o finalidad] de las enseñanzas impartidas en dicho tratado: *phalaviśeṣanirṇaya*.

Shaṅkara, en el inicio de su comentario *ad* IV, 1, 1, afirma: *atheha caturthe* [adhyāye] *phalāśraya* [vicāraḥ] *āgamiṣyati*: «Pero ahora en el Cuarto [Capítulo] vendrá la [investigación] relacionada con el fruto [efecto o resultado o finalidad]».

Rāmānuja, igualmente en el inicio de su comentario *ad* IV, 1, 1, también dice: *athedānīṃ vidyāsvarūpaviṣodanapūrvakaṃ vidyāphalaṃ cintyate*: «Pero ahora se reflexiona sobre el fruto [efecto o resultado o finalidad] del conocimiento precedido de la aclaración de la naturaleza del conocimiento».

Madhva *ad* IV, 1, 1, expresa: *phalaṃ nigadyate 'sminn adhyāye*: «El fruto [efecto o resultado o finalidad] es tratado en este capítulo».

Y, finalmente, Vallabha *ad* IV, 1, 1, señala en forma indirecta que el tema del capítulo es el fruto [efecto o resultado o finalidad]: *asya phalaprakaraṇatve 'pi [...]*: «aunque el tema de éste [capítulo] es el fruto [efecto o resultado o finalidad] [...]».

2. Pero también en el caso de esta tercera tesis común a todos los comentadores (= *la Liberación*, mokṣa, *del* saṃsāra, *ciclo de las reencarnaciones, es la meta final*, phala), no todos los comentadores están de acuerdo sobre *en qué consiste la Liberación*.

Para Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, la Liberación consiste en poner fin a las reencarnaciones y acceder a una existencia eterna y feliz junto a la Divinidad.

Pero para Shaṅkara la Liberación es poner fin a las reencarnaciones e identificarse y unificarse con *Brahman* y absorberse en Él.

Es indudable, pues, que los diferentes sistemas del Vedānta expuestos por los comentadores de Bādarāyaṇa tienen una finalidad salvífica.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA FINALIDAD SALVÍFICA EN LA FILOSOFÍA CRISTIANA

Muchos pensadores occidentales, que adhieren al Cristianismo como religión, consideran que *el conjunto de las verdades cristianas reveladas* constituye una Filosofía, *la verdadera Filosofía*, *la Filosofía Cristiana* en sentido restringido, a que nos hemos referido antes, dotada así de una función salvífica. Entre ellos se encuentran los llamados "Padres de la Iglesia" griegos y latinos, Erasmo de Rotterdam, F. Suárez, N. Malebranche, F.W.J. Schelling, y muchos pensadores cristianos contemporáneos como É. Gilson, R. Jolivet, J. Maritain y M. Blondel.[10]

1. Como primer testimonio sobre la identificación de Filosofía Cristiana y Cristianismo damos a continuación un texto de Fridericus Klimke, profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana, en su libro *Institutiones Historiae Philosophiae, volumen Primum*, págs. 81-82, en que señala la esencia, fines y tareas de la Filosofía Cristiana:

> «Jesucristo vino al mundo no para enseñar Filosofía, sino para **salvar** a los hombres y **reconducirlos** hacia el Padre. Con todo en su doctrina están contenidas además de las verdades reveladas también muchas verdades naturales, las cuales [...] solucionan profundísimos problemas filosóficos [...] Estas verdades abarcan en primer lugar la existencia de un Dios personal, infinito, diferente del mundo, el origen de este mundo y de la misma materia mediante una creación libre a partir de la nada, la espiritualidad, la racionalidad y el libre albedrío del alma humana; luego, **el orden y la sanción moral** proveniente de Dios; finalmente, la inmortalidad del alma y su **beatitud** en otra vida perfecta. Estas verdades, que a partir del siglo segundo después de Cristo también son adoptadas por eruditos y filósofos, son conectadas por ellos con la Filosofía Griega, más aún crecen con ella orgánicamente.

10. Cf. los artículos «Philosophie, christliche» de H.M. Schmidinger, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, col. 886-898; «Apologistas» y «Cristianismo» de José Ferrater Mora, en *Diccionario de Filosofía*, tomo 1, págs. 202-204 y págs. 730-735, respectivamente; y en especial las Notas Bibliográficas para servir a la Historia de la noción de Filosofía Cristiana en É. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, donde Gilson ha reunido las opiniones de ochenta filósofos cristianos sobre el tema.

> Con todo, comienza una nueva edad para la Filosofía [...] Ya que las verdades naturales con las sobrenaturales, la Filosofía con la Revelación están estrechamente unidas, la Filosofía aunque siga siendo la reina de las ciencias naturales, con todo está subordinada a la Revelación, a la cual por consiguiente debe seguir como norma negativa, es decir, no puede enseñar nada como verdadero que contradiga a la doctrina ciertamente revelada. Enseguida surge para la Filosofía una nueva tarea adera científica los fundamentos de la Revelación: explicar y más del conocimiento natural de las causas últimas: demostrar de maneprobar la doctrina misma de la Revelación en cuanto sea posible, y defenderla contra las diversas impugnaciones. Ahora bien, la Filosofía que tiene estas dotes y presta estos servicios es llamada Cristiana» [La negrita es nuestra].

2. Y como testimonio de un filósofo cristiano sobre la mencionada identificación de *Filosofía Cristiana* y *Cristianismo* damos a continuación algunos textos de Clemente de Alejandría (*circa* 150-215 después de Cristo), *Stromata* VI, §§ 54-59, págs. 170-181, edición Sources Chrétiennes.

En VI, § 54, 1-3, págs. 170-172, Clemente se refiere a la Filosofía Cristiana como la "Verdadera Filosofía", que él considera una Sabiduría de excelsos atributos que ha sido enseñada por Cristo personalmente y por los Profetas, que ha sido concedida por la voluntad de Dios y que es totalmente diferente de la Filosofía Griega:

> § 54, 1 *Ὡς πάλαι παρεσημειωσάμεθα, οὐ τὴν κατὰ ἑκάστην αἵρησιν ἀγωγήν φαμεν, ἀλλ', ὅπερ ὄντως ἐστὶ φιλοσοφία † ὀρθῶς σοφίαν τεχνικήν, τὴν ἐμπειρίαν παρέχουσαν τῶν περὶ τὸν βίον, τὴν δὲ σοφίαν ἔμπεδον γνῶσιν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων, κατάληψιν τινα βεβαίαν οὖσαν καὶ ἀμετάπτωτον, συνειληφυῖαν τά τε ὄντα καὶ τὰ παρῳχηκότα καὶ τὰ μέλλοντα, ἣν ἐδιδάξατο ἡμᾶς διά τε τῆς παρουσίας διά τε τῶν προφητῶν ὁ κύριος.*
> 2 *Καὶ ἔστιν ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου πραδοθεῖσα τῇ αὐτῇ; < ᾗ > καὶ πάντως ἀληθὴς ὑπάρχει, βουλήσει, ὡς διὰ τοῦ υἱοῦ ἐγνωσμένη.*
> 3 *Καὶ ἡ μὲν αἰώνιός, [...] καὶ ἡ μὲν μία καὶ ἡ αὐτή, [...] καὶ ἡ μὲν τέλειος, [...]*

§ 54, 1 «Como lo hemos anotado antes, no llamamos ["Filosofía"] al modo de vida propio de cada escuela filosófica, sino, a lo que realmente es Filosofía: una Sabiduría práctica en verdad que proporciona la experiencia de las cosas de la vida, una Sabiduría, que es un conocimiento firme de las cosas divinas y humanas, que es una captación sólida e invariable, que abarca las cosas presentes, pasadas y futuras, que el Señor nos enseñó en persona y a través de los Profetas. 2 Y ella es invariable, concedida bajo la forma de palabra, gracias a la misma voluntad [divina], por la cual también es absolutamente verdadera, [concedida] tal como nos fue enseñada por el Hijo.

3 Y ella es eterna, [...] y una y la misma [...] y perfecta [...]».

Cf. *Stromata* VI, § 1, 1, donde Clemente se refiere a los *stromata* VI y VII redactados, según él, en conformidad con la *ἀληθής φιλοσοφία:* "la Verdadera Filosofía" [es decir la Verdad Cristiana].

En VI, § 55, 2, págs. 172, Clemente explica quienes son llamados "filósofos" entre los cristianos:

§ 55, 2 *Φιλόσοφοι δὲ λέγονται παρ' ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ...*

§ 55, 2 «*Filósofos* son llamados entre nosotros los amantes de la Sabiduría, que es la propia del creador y maestro del universo, es decir, [amantes] del conocimiento propio del Hijo de Dios [...]».

En *Stromata* VI, § 57, 2 –§ 58, 1 y 2, págs. 176-178, Clemente indica quién es el único maestro que puede transmitir esa Sabiduría, es decir, la Filosofía Cristiana: Cristo.

§ 57, 2 *Εἰ δὲ τοῦτο, ἐκ μαθήσεως ἡ γνῶσις καὶ ἡ ἐπιστήμη. Μαθήσεως δ' οὔσης, ζητεῖν ἀνάγκη τὸν διδάσκαλον [...]*
§ 57, 2 «El conocimiento y la ciencia provienen del estudio, y, dándose un estudio, es necesario buscar al maestro [...]».

§ 58, 1 *Λείπεται τοίνυν ὑπεξαναβάντας ἡμᾶς καὶ τὸν τούτων διδάσκαλον ποθεῖν.*

Ἐπεὶ δὲ ἓν μὲν τὸ ἀγέννητον ὁ παντοκράτωρ θεός, ἓν δὲ καὶ τὸ προγεννηθέν, [...] σοφία δὲ οὗτος εἴρηται πρὸς ἁπάντων τῶν προφητῶν, οὗτός ἐστιν ὁ τῶν γενητῶν ἁπάντων διδάσκαλος, ὁ σύμβουλοω τοῦ θεοῦ τοῦ τὰ πάντα προεγνωκότος. 2 [...] Ὁρᾷς ὁπόθεν ἔχει τὰς λαβὰς ἡ φιλοσοφία ἡ ἀληθής.

§ 58, 1 «Sólo nos queda remontarnos para buscar al maestro.

Puesto que uno es lo inengendrado, Dios todopoderoso, y uno es lo primeramente engendrado [es decir, el Hijo Primogénito, *πρωτόγονος υἱός*, como será expresado tres líneas más abajo en el texto, Cristo], [...], y éste [Cristo] ha sido llamado *la Sabiduría* por todos los Profetas, éste es el maestro de todos los seres creados, el consejero de Dios, el que conoce de antemano todas las cosas. 2 [...] Tú ves [así] de dónde la Filosofía Verdadera puede ser conseguida".

Por otro lado, en *Stromata* Clemente se refiere con frecuencia a la *función salvífica* de Cristo y de la enseñanza de las verdades cristianas que se constituyen en Filosofía, por Él impartidas. A título de ejemplo damos algunos pasajes de *Stromata*: V, § 7, 8, pág. 36; V, § 83, 5, pág. 162; VII, § 6, 6, pág. 52; VII, § 7, 6, pág. 56; VII, § 12, 2, págs. 64 y 66:

§ 7, 8 *Ἐπεὶ γὰρ ἠσθένει πρὸς κατάληψιν τῶν ὄντων ἡ ψυχὴ θείου διδασκάλου ἐδεήθημεν· καταπέμπεται ὁ σωτὴρ τῆς ἀγαθοῦ κτήσεως διδάσκαλος τε καὶ χορηγὸς τὸ ἀπόρρητον τῆς μεγάλης προνοίας ἅγιον γνώρισμα.*

§ 7, 8 «Ya que nuestra alma era incapaz de captar las [verdaderas] realidades, teníamos necesidad de un maestro divino: el Salvador es enviado a este mundo, el maestro de la buena adquisición, el que la proporciona, señal sagrada y secreta de la gran Providencia divina».

§ 83, 5 *Θεόσδοτος τοίνυν ἡ σοφία δύναμις οὖσα τοῦ πατρός προτρέπει μὲν ἡμῶν τὸ αὐτεξούσιον, ἀποδέχεται δὲ τὴν πίστιν καὶ ἀμείβεται τὴν ἐπίστασιν τῆς ἐκλογῆς ἄκρᾳ κοινωνίᾳ.*

§ 83, 5 «La Filosofía es dada por Dios, un poder del Padre, impulsa nuestro libre albedrío, acoge a la fe y recompensa la atención puesta en la elección con la comunión suprema [= la Unión con Dios]».

§ 6, 6 *Σωτὴρ γάρ ἐστιν οὐχὶ τῶν μέν τῶν δ' οὔ· πρὸς δὲ ὅσον ἐπιτηδειότητος ἕκαστος εἶχεν τὴν ἑαυτοῦ διένειμεν εὐεργεσίαν Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροις καὶ τοῖς ἐκ τούτων προωρισμένοις μὲν κατὰ δὲ τὸν οἰκεῖον καιρὸν κεκλημένοις πιστοῖς τε καὶ ἐκλεκτοῖς.*

§ 6, 6 «[Cristo] es el Salvador no de unos sí y de otros no; de acuerdo con la naturaleza que cada uno tiene Él ha distribuido su benevolencia, entre los griegos y entre los bárbaros, y entre aquellos que de éstos han sido predestinados y serán llamados en el momento oportuno, que son creyentes y elegidos».

§ 7, 6 *Πῶς δ' ἂν εἴη σωτὴρ καὶ κύριος, εἰ μὴ πάντων σωτὴρ καὶ κύριος.*

§ 7, 6 "Cómo sería Salvador y Señor si no fuera el Salvador y el Señor de todos".

§ 12, 2 *Πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους.*

§ 12, 2 «Todas las cosas están dispuestas por el Señor del universo, con miras a la Salvación del universo, en general y en particular».

Cf. *Stromata* V, § 2, 3, donde Clemente menciona "el camino del Señor", estrecho y dificultoso, que lleva a la Salvación eterna y bienaventurada; y II, 6, 31, 1, edición Otto Stählin:

31, 1 *καὶ δὴ ἡ πρώτη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ πίστις ἡμῖν ἀναφαίνεται, μεθ' ἣν φόβος τε καὶ ἐλπὶς καὶ μετάνοια σύν τε ἐγκρατείᾳ καὶ ὑπομονῇ προκόπτουσαι ἄγουσιν ἡμᾶς.*

31, 1 «La fe se nos presenta como la primera inclinación hacia la Salvación, [fe] hacia la cual el temor, la esperanza y el remordimiento junto con el auto-control y la paciencia, avanzando, nos conducen».

Siendo por esencia el Cristianismo una Vía de Salvación es natural que Cristo, que la enseñó, sea el Salvador, y que la Filosofía Cristiana, identificada con el Cristianismo, sea también ella una Vía Salvífica,

cuya meta es la vida eterna en presencia de Dios, al igual que la meta buscada por los seguidores de los Maestros teístas del Vedānta: Rāmānuja, Nimbārka, Madhva, Vallabha.

CUARTA TESIS ACEPTADA POR LOS CINCO GRANDES COMENTADORES: **EXISTE UN MEDIO PARA ALCANZAR LA LIBERACIÓN**

La cuarta tesis de los cinco comentadores consiste en afirmar que *existe un medio para alcanzar la Liberación.*

Nuevamente, aquí no todos los comentadores están de acuerdo sobre *cuál es el medio para obtener la Liberación.*

Para Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha los medios para alcanzar la Liberación son *el conocimiento* de la naturaleza y atributos de Dios, transmitido por la Revelación, *el culto* a Dios, que comporta homenaje y veneración, *la condúcta moral* de acuerdo con los valores del Hinduismo, y *la devoción* (*bhakti*), es decir, el amor a Dios y la entrega total y absoluta que uno hace de sí mismo a Él. De todos estos medios es *la devoción* el más importante para estos cuatro comentadores. Para ellos, el conocimiento de Dios y la acción, *karman* (tanto la acción moral en la vida cotidiana como la acción ritual), para surtir un efecto liberatorio, deben estar subordinados a la *devoción*. Sin devoción no hay Liberación.

Para Shaṅkara, el único medio para alcanzar la Liberación es *el conocimiento* –el conocimiento de que uno mismo en su verdadero ser es *Brahman*. Para él, el estudio de la verdadera naturaleza y atributos de *Brahman*, la conducta moral e incluso la acción ritual y la devoción (aunque dirigidas a un Dios que para Shaṅkara no es sino una mera creación de la mente incapaz de acceder normalmente al *conocimiento de Brahman*), y la meditación son imprescindibles para que en uno nazca el *conocimiento*, que es el medio directo de llegar a la Liberación, pero ellos sólo son medios o instrumentos útiles o necesarios para tal efecto. Sin conocimiento no hay Liberación.

A la meta final de la Liberación se llega por la Vía del amor según Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, por la Vía del conocimiento según Shaṅkara.

En Clemente de Alejandría (al igual que en Shaṅkara) se da el papel preponderante del conocimiento (γνῶσις) en la consecución del fin último de la Vía Salvífica cristiana. La γνῶσις es el medio para alcanzar el fin supremo de la Contemplación de Dios.

También en Clemente existen una serie de factores que son necesarios para que este conocimiento se produzca: la fe en Dios, el estudio de las Escrituras, o sea, de las verdades propias del Cristianismo, el amor y el culto a Dios, la pertenencia a la Iglesia, una vida moral de acuerdo con los valores cristianos.

Clemente trata de estos factores con suma frecuencia en sus obras *Stromata*, *Protréptico*, etcétera.

CONCORDANCIAS ENTRE RĀMĀNUJA, NIMBĀRKA, MADHVA Y VALLABHA (TESIS 5, 6, 7, 8, 9, 10 Y 11)

En las secciones anteriores, al tratar de las cuatro tesis concordantes entre los *cinco* grandes comentadores de Bādarāyaṇa, hemos tenido ocasión de señalar al mismo tiempo también algunas doctrinas en que *cuatro* de ellos, que podrían ser considerados los comentadores teístas y devocionales, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, concuerdan a su vez, pero oponiéndose en ese respecto a Shaṅkara.

Estas doctrinas comunes a los cuatro comentadores teístas son:

5. *la concepción de* Brahman *como Dios personal*;
6. *la atribución a Dios de excelsas cualidades*;
7. *la concepción de la Liberación como existencia eterna y feliz junto a la Divinidad*;
8. *la preeminencia de la devoción para alcanzar esa meta y la subordinación de la acción salvífica a la devoción.*

Además de estas cuatro doctrinas (5, 6, 7, 8, ya mencionadas en las secciones anteriores) relacionadas con la idea de Dios, hay tres doctrinas más en las que los cuatro comentadores teístas y devocionales concuerdan, oponiéndose con ellas igualmente a Shaṅkara:

9. *el* Īśvara, *las almas y el mundo son reales por igual*;

10. *las almas nunca dejan de ser diferentes de* Brahman;
11. *las almas son de tamaño atómico.*

¿Se puede concluir de estas siete concordancias (5 a 11), que se dan sólo entre los cuatro comentadores teístas y devocionales, que Bādarāyaṇa sostenía estas mismas tesis, como hicimos antes con ocasión de tratar sobre las cuatro concordancias entre los cinco principales comentadores de los *Vedāntasūtras*? No se puede dar una respuesta global a esta pregunta. Es necesario examinar estas tesis una por una para poder responderla.

TESIS 5 A 8: TEÍSMO. CONSIDERACIONES SOBRE LOS TESTIMONIOS RESPECTO DE ESTE TEMA

Con relación a las tesis 5 a 8 señalemos que todas ellas giran alrededor de la concepción de Dios, pudiéndoseles considerar como una única doctrina que podemos designar con la palabra "Teísmo", un Teísmo plenamente desarrollado. Por Teísmo entendemos la concepción de un Dios Creador y Gobernante del universo. Podríamos también utilizar el término "Monoteísmo", por cuanto ese Dios es concebido como único por sus excelsas cualidades, por su ilimitado poder y conocimiento, y por su condición de absoluto creador y gobernante de todo.[11]

Señalemos ante todo que hay razones que inducen a dudar de la validez del testimonio de los cuatro comentadores teístas con relación al Teísmo de Bādarāyaṇa.

En efecto, debemos tener presente que estos cuatro comentadores, Rāmānuja y Nimbārka del siglo XI, Madhva del siglo XIII y Vallabha del siglo XV, están separados de Bādarāyaṇa, que se ubica alrededor del inicio de la Era Cristiana (uno o dos siglos antes o después), por un buen número de siglos que van desde 13 a 17, lapso durante el cual tuvieron lugar profundas transformaciones en la Cultura de la India. Es necesario, por tal razón y por las razones que mencionamos a continuación, ser

11. Sobre el término "teísmo", véanse los artículos de U. Dierse, «Theismus», en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 1054-1059, y «Teísmo» de José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. IV, pág. 3457.

muy cautelosos respecto de los testimonios de esos comentadores tan alejados del texto que comentan.

A esto hay que agregar que a mediados del primer milenio después de Cristo se inicia en la India un largo período de un notable incremento del Teísmo (es decir, la concepción de un Dios Creador y Gobernante del universo que se constituye alrededor de la noción de un *Īśvara*, "Señor"), como consecuencia de la decadencia del Politeísmo. El Teísmo queda cristalizado predominantemente en las figuras de Vishṇu y de Shiva. El Teísmo (o Monoteísmo) pasó a constituir uno de los factores predominantes de la cultura india, pero no llegó a eliminar a los Dioses tradicionales del Hinduismo que perduran en un *status* inferior al del Ser Supremo y subordinados a Él. Este proceso tenía necesariamente que influir en las concepciones de los comentadores que vivieron en ese período e inclinarlos a interpretar a Bādarāyaṇa dentro de la perspectiva teísta entonces predominante.

Como consecuencia de este incremento del Teísmo, textos de inspiración teísta surgidos en esa época o de épocas anteriores, no existentes en época de Bādarāyaṇa o desconocidos o no tomados en cuenta por él, pasan a tener gran autoridad, a ser muy valorizados y a ser muy utilizados por autores y comentadores como Rāmānuja, Nimbārka, Madhva y Vallabha, hecho que no ocurre ni en Bādarāyaṇa ni en Shaṅkara.

La misma noción de *Brahman* como *Principio* Supremo abstracto-impersonal, que es uno de los aspectos bajo el cual *Brahman* es presentado en las *Upanishads*, podía fácilmente ser transmutada por los cuatro mencionados comentadores en la noción de un *Ser* Supremo concreto y personal.

Esta posibilidad de transmutación se tornaba tanto más amplia porque en esos comentadores se daba –como se da ya en Bādarāyaṇa– la intención de unificar en una sola entidad, *Brahman*, las diferentes formulaciones de las *Upanishads* (*samanvaya*), que se referían al propio *Brahman* o a otras entidades que pasaban a ser identificadas con él.

Esa voluntad de unificación o identificación en una época de predominio teísta, como es aquella en que los cuatro comentadores desarrollaron sus actividades, originaba que a *Brahman* se le atribuyesen las características teístas y se interpretasen como tales las características no-teístas mencionadas por esas diversas formulaciones y que tenían en mira diferentes personajes y entidades.

TESTIMONIO DE LAS *UPANISHADS* A FAVOR DEL **TEÍSMO** DE BĀDARĀYAṆA

Es necesario asimismo tener en cuenta las razones favorables a una interpretación teísta de Bādarāyaṇa, proporcionadas por las mismas *Upanishads*.

Aunque en las más antiguas *Upanishads* no se encuentra un sistema de inspiración teísta plenamente constituido como el que presentan estas cuatro tesis teístas de los mencionados autores, sin embargo incluso en las *Upanishads*, como ya lo hemos explicado en el capítulo anterior de este libro, existen con relación al Principio Supremo *Brahman / Ātman* pasajes de marcada tendencia teísta (concreto-personal), al lado de pasajes de marcada tendencia absolutista (abstracto-impersonal), lo que *a priori* autorizaría a pensar que el teísmo, por su presencia en las *Upanishads*, tenía que tener alguna presencia también en la sistematización que lleva a cabo Bādarāyaṇa de las doctrinas expresadas en esos textos.

Debemos también tener en cuenta la manera de proceder, de un modo general, de los antiguos comentadores de la India: ellos consideran que exponen un sistema que *se encuentra ya* en el tratado que comentan (aunque consciente o inconscientemente introduzcan en él alguna modificación), que no inventan, que no crean de la nada sus sistemas.

Así, cuando los cuatro mencionados comentadores exponen como propio de Bādarāyaṇa un sistema teísta, debemos suponer que ellos encontraban en Bādarāyaṇa elementos teístas que servían de fundamento a su interpretación, y en ellos se basaban.

Y además podían inclinarse, debido a convicciones propias y de la época, a tomar como elementos teístas a elementos que no eran tales.

SŪTRAS DE BĀDARĀYAṆA QUE CONFIRMAN LA PRESENCIA EN ÉL DEL **TEÍSMO**

En esta situación es sumamente importante, para determinar si hubo o no una concepción teísta en Bādarāyaṇa, tomar en cuenta especialmente lo que su misma obra nos dice, aunque a veces de modo indirecto.

Existen en Bādarāyaṇa Sūtras que pueden servir de fundamento a la conclusión de la presencia en él de Teísmo, lo cual validaría como propias de Bādarāyaṇa las tesis 5, 6, 7, y 8. Entre ellos tenemos los siguientes:

1. Los Sūtras I, 1, 28-31 en Shaṅkara (que constituyen su *Adhikaraṇa* o Sub-sección 11, denominado *Pratardana*, nombre de un rey) y los correspondientes I, 1, 29-32 en Rāmānuja y en Nimbārka (que constituyen sus *Adhikaraṇas* 11, denominados en ambos *Indraprāṇādhikaraṇa*, "El *Adhikaraṇa* o Sub-sección del *prāṇa* o aliento vital como *Indra*»), I, 1, 27-30 en Vallabha, y I, 1, 28-31 en Madhva, están todos ellos referidos según estos comentadores al Tercer capítulo (*adhyāya*) de la *Kaushītaki-Upanishad*, o sea que los cinco grandes comentadores de Bādarāyaṇa adhieren a esa opinión.

En esta *Upanishad* se narra que el rey Pratardana visitó al Dios Indra en su palacio, y en el diálogo que tuvo lugar entre ellos Indra le dice: *prāṇo 'smi prajñātmā taṃ mām āyur amṛtam ityupāssva*: «Yo soy el aliento vital (*prāṇa*), cuya esencia es la inteligencia; venérame a mí, como la vida, como la inmortalidad». Indra se identifica así con el *prāṇa*, "aliento vital". Bādarāyaṇa en el Sūtra 28 identifica a su vez al *prāṇa* con *Brahman*: *prāṇas tathānugamāt*: «[*Brahman* es] el *prāṇa* debido a una comprensión así [similar a las que señalan los anteriores Sūtras]», cf. I, 1, 23, donde se afirma también que el *prāṇa* es *Brahman*: *ata eva prāṇaḥ*.

Por consiguiente, cuando en la *Upanishad* Indra, identificado con *Brahman* por Bādarāyaṇa, ordena que se le rinda homenaje, es, para Bādarāyaṇa, *Brahman* quien lo está ordenando. Y únicamente un *Ser Supremo* entendido como un *Dios personal* puede ser objeto de *veneración* y ordenar que ésta se le rinda. Indirectamente, la *Upanishad*, en la interpretación de Bādarāyaṇa, establece la necesidad de honrar a *Brahman*, presentándolo así como un Dios personal.

Además, en el Sūtra I, 1, 31 en Shaṅkara (en Rāmānuja y en Nimbārka I, 1, 32; en Vallabha I, 1, 30; en Madhva I, 1, 31) se habla de "homenaje", "veneración", *upāsā*, y todos los comentadores están de acuerdo en que se trata de una "veneración dirigida a *Brahman*". Bādarāyaṇa estaría entonces aceptando en *Brahman* una naturaleza de Dios personal, al cual es posible que se le rinda homenaje.

2. El Sūtra I, 3, 43, en Shaṅkara, Madhva y Vallabha (= I, 3, 44 en Rāmānuja y Nimbārka) contiene la expresión *patyādi*: «el Señor y palabras similares», que alude, según los cinco comentadores mencionados, a los diversos términos que se encuentran en la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 22, en que se hace presente la concepción del Principio Supremo, *Brahman*, como Dios personal:

[...] sarvasya vaśī sarvasyeśānaḥ sarvasyādhipatiḥ sa na sādhunā karmaṇā bhūyān no evāsādhunā kanīyān eṣa sarveśvara eṣa bhūtādhipatir eṣa bhūtapālaḥ [...]

«[...] *gobernante* de todo, *soberano* de todo, *rey* de todo. Él no se engrandece por la buena acción, no se empequeñece por la mala. Él es el *Señor* de todo, el *rey* de los seres, el *protector* de los seres [...]»,

Si Bādarāyaṇa tiene en mente este texto, como piensan los comentadores, no es para refutarlo sino para adherir a él y presentarlo como una autoridad para rechazar una tesis contraria, adhiriendo de esa manera a una posición teísta.

3. Los Sūtras II, 2, 37-41, en Shaṅkara, Nimbārka, Madhva y Vallabha (= II, 2, 35-38 en Rāmānuja), constituyen un *Adhikaraṇa* o Sub-sección, que tiene por finalidad, según las diversas interpretaciones de los cinco comentadores, establecer la verdadera noción de "Dios" (*Īśvara*), rechazando la concepción del mismo sostenida por la secta de los Pāśupatas. El Sūtra 37 contiene el término *pati*, "Señor", o sea un atributo personal.

No debe perderse de vista con todo que para Shaṅkara ese "Señor" es de naturaleza irreal, ilusoria. Véase el capítulo 6 de este libro dedicado al sistema de Shaṅkara.

4. Los Sūtras II, 1, 24-37 de Bādarāyaṇa, en Shaṅkara y Vallabha (= II, 1, 24-36 en Rāmānuja) (= II, 1, 23-35 en Nimbārka) (= II, 1, 25-38 en Madhva), se refieren a la creación del mundo. Esto resulta de la simple lectura de los mismos y de un modo general todos los comentadores concuerdan en que estos Sūtras se refieren a *Brahman* como autor de la creación (aunque ésta sea de naturaleza irreal para Shaṅkara) hecho convalidado por los Sūtras I, 4, 23-27 (en Shaṅkara, Nimbārka y Vallabha) (= I, 4, 23-28 en Rāmānuja) (= I, 4, 24-28 en Madhva) que se refieren a *Brahman* como la causa eficiente del universo. Ahora bien, el acto *creador* es uno de los elementos más importantes que configuran a un Dios personal y dan lugar al Teísmo.

Tomando en cuenta todas las consideraciones que anteceden creemos que se puede decir, como ya lo adelantamos, que una doctrina teísta formaba parte del sistema doctrinario de Bādarāyaṇa aunque no se pueda fijar el contenido exacto de la misma ni determinar su grado de coincidencia con la doctrina teísta de los cuatro grandes comentadores de Bādarāyaṇa mencionados, resumida en estas cuatro tesis (5, 6, 7, 8) comunes a todos ellos.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL TEÍSMO EN OCCIDENTE

Se puede decir que, desde que el Cristianismo se impuso en Europa, la cultura europea fue básicamente una cultura teísta, en el sentido expresado en el inicio de la sección anterior. Por lo menos hasta los siglos XVI y XVII el dogma cristiano de Dios ha dominado en forma casi absoluta en la cultura occidental, aceptado libremente por unos, impuesto a otros. Ese dogma dirigió la actividad social, inspiró al arte y a la literatura, dictó sus normas y puso sus límites a la especulación filosófica y, desde luego, a la teológica, y al pensamiento en general, y tuvo enorme importancia en la vida política europea.

El Teísmo europeo de origen Judeo-cristiano no toleró a los Dioses del Politeísmo Grecorromano. Los criticó y combatió duramente como puede verse en las obras de Clemente de Alejandría (*Protréptico*), Atenágoras (*Súplica por los Cristianos*), Teodoreto de Cyr (*Terapéutica de las enfermedades helénicas*) y otros; los eliminó de la conciencia popular y los convirtió en figuras alegóricas relegadas al ámbito de la literatura y el arte, desacralizando las Religiones Griega y Romana al transformarlas en meras "Mitologías", conjunto de "cuentos para niños" y "cuentos inmorales". El mismo proceso se verificó en Época Carolíngea (siglo IX) con relación a los Dioses de la Religión Germana.[12]

TESIS 9: REALISMO

Pasamos ahora a ocuparnos de la novena tesis: «Brahman / Īśvara, *las almas y el mundo son reales por igual*». Entendemos por Realismo la concepción filosófica que considera que los objetos exteriores existen realmente independientemente de que sean o no objeto del conocimiento.[13]

12. Véase la sección «Patristik» de A. Horstmann (vol. 6, col. 283-286) en el artículo «Mythos, Mythologie» de A. Horstmann (en su mayor parte) y de W. Burkert, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, col. 281-318.
13. Cf. Chr. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, pág. 26, § 39, define la noción de "dualistas", de la cual podemos extraer la idea de "realistas" con que nos manejamos también aquí: Dualistae *sunt, **qui & substantiarum materialium, & immaterialium existen-***

Esta tesis también es común a los cuatro comentadores y los opone a la concepción idealista / ilusionista de Shaṅkara que considera que el *Īśvara*, las almas y el mundo son creaciones ilusorias de la mente sumida en el error y que la *única Realidad* es *Brahman*.

Es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que la doctrina teísta a la cual, de acuerdo con lo expresado, adhiere Bādarāyaṇa, constituye de por sí un indicio que inclina a pensar que él adopta una concepción realista: es imposible admitir, por un lado, que un Ser Supremo personal y dotado de las más excelsas cualidades cree un mundo ilusorio y, por consiguiente, de naturaleza engañosa, que se manifiesta como real no siéndolo, y que, por otro lado, ese Ser Supremo omnipotente y magnífico Señor y Soberano, sea Señor y Soberano de creaciones ilusorias, carentes de existencia real.

En segundo lugar, esta conclusión del realismo de Bādarāyaṇa, que resulta de su concepción teísta, tiene sus firmes antecedentes en las *Upanishads*: al margen de algunos pasajes que pueden ser interpretados como de tendencia idealista, las *Upanishads* como un todo manifiestan una clara concepción realista. Cf. P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, págs. 159-172 y los pasajes upanishádicos que él cita. Entre los textos upanishádicos más relevantes para el realismo queremos señalar aquellos en que se proclama que *Brahman* / *Ātman* es el Alma o Espíritu universal que no sólo lo compenetra *todo*, sino que *todo* lo rige desde el interior, no manifestándose el menor atisbo de duda de que el *todo* existe. Véase en el capítulo 3 de este libro la sección «*Brahman* como Espíritu Universal».

Finalmente, Bādarāyana dedica una serie de Sūtras de la Segunda Sección del Segundo Capítulo de su tratado a la refutación del Budismo. Esos Sūtras son 18-32 en Shaṅkara, Nimbārka, Madhva y Vallabha y 17-30 en Rāmānuja. Los cinco comentadores están de acuerdo en que Bādarā-

---

tiam admittunt, hoc est, & corporibus realem extra ideas animarum existentiam concedunt, et animarum immaterialitatem defendunt: «*Dualistas* son **aquellos que admiten la existencia de sustancias materiales** e inmateriales, **es decir, conceden a los cuerpos una existencia real fuera de las ideas de las almas**, y defienden la inmaterialidad de las almas» [la negrita es nuestra]; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* A 369, donde da la definición de Idealismo Trascendental y Realismo Trascendental; Prakaśānanda, *Vedāntasiddhānta-muktāvalī*, quien opone los pensadores realistas a los pensadores idealistas, y cf. asimismo las secciones «Realismo, El realismo de Rāmānuja. Crítica rāmānujiana de Shaṅkara» y «Observaciones sobre el tema anterior: El realismo en Occidente» del capítulo 7 de esta misma obra.

yaṇa en estos Sūtras está refutando al Budismo, pero están en desacuerdo con relación a qué escuelas budistas tiene en mira Bādarāyaṇa en cada uno de estos Sūtras. Shaṅkara y Vallabha están de acuerdo en que los Sūtras 18-27 están dirigidos contra el realismo budista caracterizado por su peculiar teoría de los *dharmas* y el atributo de instantaneidad que les es asignado; y en que los Sūtras 28-31 refutan a la escuela idealista budista Yogācāra, siendo el *sūtra* 32 una condena general del Budismo. Rāmānuja y Nimbārka coinciden con Shaṅkara y Vallabha con relación a los Sūtras 18-31, pero piensan que el *sūtra* 32 se refiere a la escuela nihilista (Mādhyamika) del Budismo. Madhva tiene una interpretación diferente: para él los Sūtras 18-25 critican a los realistas budistas, los Sūtras 26-29, a los nihilistas budistas, y los Sūtras 30-32, a los idealistas budistas.

Las divergencias señaladas no descartan el hecho de que Bādarāyaṇa en su tratado, en un número de aforismos que puede variar de acuerdo con los comentadores, adoptó una posición contraria al idealismo budista, única forma de idealismo hasta su época, y cuyos postulados fundamentales eran los postulados básicos de todo idealismo: la inexistencia del objeto externo y la naturaleza meramente mental de todo lo que se percibe.

Se puede, pues, concluir que Bādarāyaṇa adhería al Realismo.

Sobre la preponderancia excluyente que el **Realismo** tuvo **en la Filosofía Occidental** incluso más allá de Descartes y su estrecha relación con el Teísmo cristiano, véase el capítulo 6, en especial la sección «Observaciones sobre el tema anterior: El Realismo en Occidente».

TESIS 10:
DIFERENCIA DE LAS ALMAS FRENTE A *BRAHMAN*

La décima tesis expresa: «*las almas nunca dejan de ser diferentes de* Brahman».

1. Los cuatro comentadores teístas y devocionales concuerdan en que existe una infranqueable *diferencia* entre *Brahman / Īśvara*, el Ser Supremo, único y sin segundo, dotado de incomparables y exclusivas eximias cualidades, y las almas individuales (*ātman, jīva*). Las almas individuales no pueden ser concebidas como idénticas al *Īśvara* mientras están encadenadas al ciclo de las reencarnaciones y están sometidas así

al error y al sufrimiento, situaciones inimaginables para el *Īśvara*; ni tampoco cuando han alcanzado el perfeccionamiento espiritual, se han liberado de las reencarnaciones y han obtenido como premio una vida de felicidad eterna al lado y a la sombra del *Īśvara*, en el magnífico mundo en que Él reina como monarca absoluto dotado de un *status* incomparable y exclusivo.[14]

Para Shaṅkara, contrariamente a la opinión de los otros cuatro grandes comentadores teístas, existe una indestructible *identidad* entre *Brahman* y las almas individuales, identidad temporariamente oculta por la ignorancia y adventicias impurezas a las que pueden poner fin el sometimiento a la disciplina moral y el conocimiento de la verdadera naturaleza de uno mismo, revelándose en ese momento supremo la absoluta identidad entre el alma y *Brahman*, la que siempre existió, existe y existirá.[15]

2. Para los comentadores teístas, el *jīva* (alma encarnada) *es real* y no es otra cosa que la forma *real* que tiene o asume el alma (*ātman*) mientras no se ha liberado del error y de las cualidades negativas que la subyugan, pero, como hemos dicho, el *ātman* en su verdadero ser *es diferente* de *Brahman* en lo que a las cualidades respecta: excelsas en *Brahman*, limitadas en el *ātman*, aunque ambos tienen como naturaleza el ser conciencia.

Para Shaṅkara, el *jīva* no es otra cosa que *la imagen ilusoria e irreal* del *ātman* que crea el hombre debido a la ignorancia que lo domina y que él sobreimpone sobre la verdadera naturaleza (ser *Brahman*) del *ātman*, pero en su verdadero ser el *ātman no es diferente* de *Brahman*.

3. Existen Sūtras de Bādarāyaṇa que constituyen el fundamento de la interpretación de los cuatro comentadores teístas y devocionales. En cuanto a Shaṅkara es importante señalar que él, en su comentario de estos mismos Sūtras, concuerda en principio con los cuatro comentadores teístas al aceptar que Bādarāyaṇa enseña efectivamente en ellos la diferencia entre *Brahman* y las almas, pero se aparta de ellos con su afirmación, *carente de fundamento*, de que esa diferencia es para Bādarāyaṇa de carácter ilusorio y transitorio. Ésta es una idea de Shaṅkara, fundada en algunos textos upanishádicos, lo que le da un relativo valor, pero no es una idea que Bādarāyaṇa expresa haciéndola suya. Esta interpreta-

14. Véanse los capítulos 7 y 8 de este libro, dedicados a Rāmānuja y Madhva respectivamente.
15. Véase el capítulo 6, dedicado a Shaṅkara.

ción infundada de Shaṅkara corrobora la posición de sus adversarios teístas, por cuanto aduce contra ella algo carente de validez, no cabiendo entonces duda de que Bādarāyaṇa adhiere efectivamente a la tesis de la diferencia.

Examinaremos ahora el contenido de dichos Sūtras, que afirman la existencia de una diferencia esencial entre *Brahman* y el *jīva*, alma individual encarnada.

a. El Sūtra I, 1, 17, que en el Comentario de Shaṅkara junto con los Sūtras I, 1, 12-16 y I, 1, 18-19 constituyen el *Adhikaraṇa* o Sub-sección 6, que es denominado *Ānandamaya* y tiene la finalidad de demostrar que el término *ānandamaya*, "hecho de felicidad", usado por las *Upanishads*, se refiere al Supremo *Brahman*.

En este Sūtra Bādarāyaṇa dice escuetamente: *bhedavyapadeśāc ca*, que significa: «Y en razón de la enseñanza de la diferencia [, enseñanza contenida en la Escritura]». El pasaje de la Escritura que Bādarāyaṇa tendría en mente, según Shaṅkara, es la *Taittirīya-Upanishad* II, 7: *raso vai saḥ, rasaṃ hyevāyaṃ labdhvā"nandī bhavati*: «Él [el Principio Supremo] es la esencia, él [el alma individual], alcanzando la esencia, se torna feliz». Este texto evidentemente expresa la diferencia entre *Brahman* y el alma individual.

Shaṅkara inicia su comentario de dicho Sūtra expresando que sería legítima (*bāḍham*) la opinión de un intérprete de Bādarāyaṇa que dijera que en este Sūtra Bādarāyaṇa está enseñando *la diferencia* que existe entre el *ānandamaya* (= *Brahman*) y el *jīva* (= el alma individual encarnada) (*jīvānandamayau bhedena vyapadiśati*).

Pero Shaṅkara agrega en su comentario de este Sūtra que existe en el mundo (*dṛṣṭaḥ*) la errónea inveterada creencia de que el alma es el cuerpo, etcétera, creencia errónea producida por la ignorancia en que el hombre está sumergido, que le impide ver la identidad esencial entre *Brahman* y su alma (*ātman*).

Para Shaṅkara existe evidentemente una "diferencia" entre *Brahman* y la apariencia ilusoria (*jīva*, *vijñānātman*) bajo la cual el alma (*ātman*) se manifiesta como diferente de *Brahman* en la realidad empírica, siendo así que el alma (*ātman*) es en su verdadero ser idéntico a *Brahman* en esencia y cualidades.

Según Shaṅkara es aquella *diferencia ilusoria* lo que Bādarāyaṇa afirma en este Sūtra y el que le precede, pero para él Bādarāyaṇa no niega la identidad esencial.

Del Sūtra I, 1, 17 (y de los que comentaremos a continuación) resulta evidente que Bādarāyaṇa sostiene la diferencia entre *Brahman* y el alma individual encarnada (*jīva*), y la interpretación de Shaṅkara de que Bādarāyaṇa se está refiriendo sólo a la diferencia ilusoria entre ambos carece de sustento y es una interpretación arbitraria.

Señalemos que esta explicación de Shaṅkara se basa en su propia concepción monista que afirma la existencia única y exclusiva de *Brahman* y el carácter ilusorio, apariencial, de todo lo que no sea *Brahman*. Pero esta concepción no es coherente con el pensamiento de Bādarāyaṇa para quien las almas individuales *existen realmente*, tema al cual nos hemos referido en la sección anterior «Tesis 9: Realismo».

b. A la misma conclusión lleva el análisis de los Sūtras I, 2, 3-6, 8, 11 y 12, 20 y 22. En estos Sūtras, Shaṅkara abiertamente reconoce que Bādarāyaṇa se refiere a la diferencia que existe entre *Brahman* y las almas.

– Por ejemplo, en el Sūtra I, 2, 3 Bādarāyaṇa expresa:

> *anupapattes tu na śārīraḥ.*
>
> «Por otro lado, en razón de la imposibilidad [de que estas cualidades se den en el alma individual encarnada, el *jīva* = *śārīra*], el alma individual encarnada [*śarīra*] no [puede ser designada con los calificativos de "hecho de mente", etcétera]».

En su comentario a este Sūtra, pág. 234, líneas 4-5, Shaṅkara señala:

> *pūrveṇa sūtreṇa brahmaṇi vivakṣitānāṃ guṇānām upapattir uktā / anena tu śārīre teṣām anupapattir ucyate.*
>
> «El Sūtra anterior [= I, 2, 2 de Bādarāyaṇa] ha hablado de la posibilidad de atribuir determinadas [excelsas] cualidades a *Brahman*; pero éste [Sūtra, el I, 2, 3] habla de la imposibilidad de que ellas sean atribuidas al alma incorporada».

Entre esas diversas excelsas cualidades, señaladas por Shaṅkara en su comentario al Sūtra I, 2, 2, están la de que «sus propósitos y deseos son verdaderos», en el sentido de que «ineludiblemente se realizan» (*satya-saṃkalpa, satyakāma*), la de «poseer un poder irresistible» para crear,

mantener y destruir el mundo (*sṛṣṭisthitisaṃhareṣvapratibaddhaśaktitva*), la «omnipresencia» (*sarvagatatva*), la capacidad de crear todo (*sarvakarman*). La presencia en *Brahman* de estos atributos y su ausencia en el alma individual implican una diametral diferencia entre ambos.

– En el Sūtra I, 2, 4 Bādarāyaṇa expresa:

> *karmakartṛvyapadeśāc ca.*
>
> «Y en razón de la designación de [*Brahman* como] objeto de la acción y de [el alma encarnada como] agente».

En este texto Bādarāyaṇa se refiere a la diferencia esencial entre el alma encarnada y *Brahman*, señalada por un texto de la *Chāndogya-Upanishad* III, 14, 4, que presenta al alma encarnada como autora de una acción que tiene como objeto o fin a *Brahman*: *etam ataḥ pretyābhisaṃbhavitāsmi*: «Partiendo de aquí [al morir] llegaré a Él».

Y en su comentario *ad* I, 2, 4, pág. 234, línea 12, Shaṅkara explica que Bādarāyaṇa, en razón de la diferencia señalada por el texto de la *Chāndogya*, niega la posibilidad de atribuir al alma incorporada ciertos atributos, que son propios de *Brahman*:

> *na śārīro manomayatvādiguṇaḥ.*
>
> «El alma incorporada no tiene las cualidades de "hecho de mente" [ser inteligencia], etcétera [cualidades que son exclusivamente de *Brahman*]».

– En el comentario *ad* I, 2, 5, pág. 234, línea 18, Shaṅkara aclara que Bādarāyaṇa aduce en este Sūtra un texto del *Shatapatha-brāhmaṇa*) «[...] el que posee las cualidades de "ser hecho de mente", etcétera [es decir, *Brahman*], es diferente del alma incorporada [...]» (*[...] śārīrād anyo manomayatvādiguṇaḥ [...]*); y Shaṅkara concluye diciendo: «Por esta razón se entiende la diferencia entre ambos [*Brahman* y el alma encarnada]»: *tasmāt tayor bhedo 'adhigamyate*.

–Asimismo en su comentario *ad* I, 2, 6, pág. 234, línea 24, en que Bādarāyaṇa simplemente dice: *smṛteś ca* : «también a partir de la *Smriti*», Shaṅkara explicita: «También la *Smriti* enseña la diferencia entre ambos, el alma incorporada y el Supremo *ātman* [= *Brahman*]»: *smṛtiś ca śārīraparamātmanor bhedaṃ darśayati*, citando como *Smriti* a la

Bhagavad-Gītā 18, 61 y 13, 2, como prueba de la diferencia sostenida por Bādarāyaṇa.

–Y, finalmente, en su comentario *ad* I, 2, 20, pág. 254, líneas 14-15, Shaṅkara menciona la existencia en Bādarāyaṇa de esta *enseñanza de la diferencia* entre *Brahman* y el *ātman* : «[...] esta enseñanza de la diferencia entre ambos, el alma incorporada y el Gobernante Interno [= *Brahman*] [...]» (*[...] ayaṃ śārīrāntaryāmiṇor bhedavyapadeśo [...]*).

Pero en su comentario de estos dos últimos Sūtras I, 2, 6, y I, 2, 20, Shaṅkara *limita su aceptación* de la existencia en Bādarāyaṇa *de la enseñanza de la diferencia* entre *Brahman* y las almas con el argumento aducido por él al comentar el Sūtra I, 1, 17, anteriormente mencionado por nosotros: *existe diferencia* entre *Brahman* y las almas según la enseñanza de Bādarāyaṇa, pero para Bādarāyaṇa *esa diferencia es ilusoria*,' irreal, creada por la ignorancia.

Damos los textos del comentario de Shaṅkara a ambos Sūtras I, 2, 6 y I, 2, 20, a título de ejemplo, para que se vea la forma de proceder de Shaṅkara que pone en evidencia su propia posición.

En el comentario *ad* I, 2, 20, pág. 254, línea 14-pág. 255, línea 5, Shaṅkara se expresa así:

> *[...] avidyāpratyupasthāpitakāryakaraṇopādhinimitto 'yaṃ śārīrāntaryāmiṇor bhedavyapadeśo na pāramārthikaḥ / eko hi pratyagātmā bhavati na dvau pratyagātmānau sambhavataḥ / ekasyaiva tu bhedavyavahāra upādhikṛto yathā ghaṭākāśo mahākāśa iti / tataś ca jñātṛjñeyādibhedaśrutayaḥ pratyakṣādini ca pramāṇāni saṃsārānubhavo vidhipratiṣedhaśāstraṃ ceti sarvam etad upapadyate / tathā ca śrutiḥ 'yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaraṃ paśyati' ityavidyāviṣaye sarvaṃ vyavahāraṃ darśayati / 'yatra tvasya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet' iti vidyāviṣaye sarvaṃ vyavahāraṃ vārayati.*

> "[...] Esta enseñanza de la diferencia entre el alma encarnada (*śārīra* = *jīva*) y el Gobernante Interno (*antaryāmin* = *Brahman*), [diferencia] causada por las limitaciones constituidas por los órganos de la acción [= cuerpo, órganos del mismo] que aparecen debido a la ignorancia, no es [correcta] desde el punto de vista de la Verdad Suprema (*na pāramārthikaḥ*), pues el *Ātman* Interior es uno, [y] no son posibles dos *Ātmans* Interiores [que serían uno el *Ātman / jīva* y otro el *Ātman / Brahman*]. El he-

cho de que [ese *Ātman*] que es uno sea tratado en la práctica [o concebido comúnmente] como [sometido a la] diferencia es provocado por [las mencionadas] limitaciones, de la misma manera como [el espacio es tratado en la práctica o concebido comúnmente como dos:] el espacio dentro de la vasija y el gran espacio [que lo abarca todo] [a pesar de que ambos son uno y el mismo]. Y como consecuencia de ello [= de lo que sucede en la práctica o de lo que comúnmente se concibe a pesar de que la realidad es diferente], existe todo esto: textos de la Revelación (*Shruti*) que se refieren a la diferencia entre el sujeto del conocimiento y el objeto del conocimiento, etcétera; y medios de conocimiento como la percepción, etcétera; y la [falsa] experiencia del ciclo de las reencarnaciones (*saṃsāra*); y los tratados que contienen prescripciones y prohibiciones [, todo lo cual es inexistente en realidad desde el punto de vista de la Verdad Suprema]. Y por eso [cuando] la *Shruti* [*Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 5, 15, dice]: "Donde existe una *aparente* [, falsa] *dualidad*, entonces el uno *ve* al otro", está declarando que toda práctica o concepción común [que implica la dualidad relativa a un sujeto y a un objeto del conocimiento] se da [solamente] en el ámbito de la ignorancia [es decir, atañe al conocimiento, se da en el plano epistemológico, es un error epistemológico]. [Cuando la Shruti dice:] «Pero donde *todo es* el *Ātman* de uno, entonces, ¿con qué y a quién [el *Ātman*] vería?», está excluyendo del ámbito del conocimiento [correcto] toda práctica o concepción común [que afirme implícita o explícitamente la existencia real de la dualidad, habiendo desaparecido toda la realidad empírica en la unidad del *Ātman*, se trataría en este caso de un error ontológico]».

Y en el comentario *ad* I, 2, 6, después de citar a la *Bhagavad-Gītā* 18, 61 y 13, 2, como los textos a los que se referiría Bādarāyaṇa al aducir a la *Smriti* como fundamento de su enseñanza de la diferencia entre *Brahman* y el *Ātman* individual, Shaṅkara da su propia interpretación de los mismos sosteniendo que *la diferencia* a que ellos se refieren *es transitoria*, terminando cuando se llega al conocimiento de la unicidad de *Brahman* –que según él las *Upanishads* propugnan.

En una parte de este comentario Shaṅkara se expresa así:

para evātmā dehendriyamanobuddhyupādhibhiḥ paricchidyamāno bālaiḥ śārīra ityupacaryate.

> «El Supremo *ātman*, [erróneamente] acotado por las limitaciones propias del cuerpo, los órganos de los sentidos, la mente y el intelecto es imaginado por los ignorantes como [si fuera] encarnado [= el *jīva*]».

Y luego, para fundamentar su opinión, Shaṅkara recurre a la comparación del espacio que aparece falsamente recortado por los límites de la vasija, y agrega que cuando uno ha hecho suya la enseñanza de la Unidad de todo en *Brahman*, ya no existen ni en el nivel del lenguaje ni en el nivel de la realidad las diferencias de "acción" y "agente de la acción" ni de "encadenamiento (al ciclo de las reencarnaciones)" y "liberación (del ciclo de las reencarnaciones)", etcétera (*[...] karmatvakartṛtvādibhedavyavahāro na virudhyate prāk 'tat tvam asi' ityātmaikatvopadeśagrahaṇāt / gṛhite tvātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt*).

c. Véase también el comentario de Shaṅkara a los Sūtras I, 3, 2-I, 3, 7 del tratado de Bādarāyaṇa, que con el fin de establecer que el Supremo *Brahman* es el único soporte del cielo y de la tierra, señalan la diferencia que existe entre el *prāṇabhṛt*, "el portador del *prāṇa*" = el *jīva*, y el Supremo *Brahman*; en especial I, 3, 5, que concretamente menciona la diferencia (*bheda*) entre ambos.

Shaṅkara en su comentario de estos Sūtras acepta sin oposición manifiesta que Bādarāyaṇa está estableciendo una diferencia entre *Brahman* y las almas, pero sin duda con la reserva mental de que esa diferencia es sólo imaginaria y no de acuerdo con la Verdad Suprema, idea ésta expresada en múltiples pasajes por Shaṅkara, incluso de esta misma Sección (3) del capítulo I de su obra, como es el comentario al Sūtra I, 3, 19.

d. Finalmente, señalemos que en los Sūtras II, 1, 21, 22 y 23, el mismo Bādarāyaṇa sostiene que el *jīva* no puede ser el Creador del Universo y que el único Creador posible es *Brahman*. Y en el Sūtra II, 1, 22, Bādarāyaṇa da precisamente como fundamento de esta tesis *la diferencia* que existe entre *Brahman* y el *jīva*: *adhikaṃ tu bhedanirdeśāt*: «[*Brahman* es] superior [al alma individual encarnada] debido a la mención de las diferencias [de los atributos que les corresponden]».

Shaṅkara explica el pensamiento de Bādarāyaṇa en su comentario del Sūtra II, 1, 22, pág. 472, líneas 14-22:

> *Tuśabdaḥ pakṣāṃ vyāvartayati. yatsarvajñaṃ sarvaśakti brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ śārīrād adhikam anyat, tad vayaṃ*

jagataḥ sraṣṭṛ brūmaḥ. na tasmin hitākaraṇādayo doṣāḥ prasajyante. na hi tasya hitaṃ kiṃcit kartavyam astyahitaṃ vā parihartavyam; nityamuktasvabhāvatvāt. na ca tasya jñānapratibandhaḥ śaktipratibandho vā kvacidapyasti; sarvajñatvāt sarvaśaktitvāc ca. śārīras tvanevaṃvidhaḥ. tasmin prasajyante hitākaraṇādayo doṣāḥ, na tu taṃ vayaṃ jagataḥ sraṣṭāraṃ brūmaḥ. kuta etad? vedanirdeśāt. 'ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididyāsitavyaḥ' (Bṛ[hadāraṇyaka-Upaniṣad] II, 4, 5), 'so 'nveṣṭavyaḥ sā vijijñāsitavyaḥ' (Ch[āndogya-Upaniṣad] VIII, 7, 1), 'satā somya tadā saṃpanno bhavati' (Ch[āndogya-Upaniṣad] VI, 8, 1), 'śārīra ātmā prajñenātmanānvārūḍhaḥ' (Bṛ[hadāraṇyaka-Upaniṣad] IV, 3, 35) ityevaṃjātīyakaḥ kartṛkarmādibhedanirdeśo jīvādadhikaṃ brahma darśayati.

«La palabra *tu* [en sánscrito, una partícula adversativa] rechaza la afirmación del oponente [de que el *jīva*, alma individual encarnada, es el creador del mundo]. Afirmamos que *Brahman*, que es omnisciente, todopoderoso, cuya naturaleza es eternamente pura, consciente, liberada, superior al *jīva* y diferente de él, es el Creador del mundo. Los defectos de no hacer lo beneficioso [para sí mismo] y otros defectos [que tienen lugar en el *jīva*] no tienen lugar en Él [*Brahman*], pues, siendo Él de naturaleza eternamente liberada, no existe nada beneficioso para Él que Él tenga que hacer o nada perjudicial para Él que Él tenga que evitar; por ser Él omnisciente y todopoderoso no existe obstáculo a su saber ni obstáculo a su poder. Pero el *jīva* no es así [como Él = *Brahman*] y [en consecuencia, como dice el Sūtra], en él [en el *jīva*] tienen lugar los defectos de no hacer lo beneficioso para él, etcétera. Nosotros [tanto Bādarāyaṇa como Shaṅkara] no decimos que él [el *jīva*] sea [el creador del mundo]. ¿Por qué razón? Por la mención de diferencias [entre *Brahman* y el *jīva*, señaladas en pasajes de las Escrituras como los siguientes:] "El *Ātman* [= *Brahman*] debe ser visto, debe ser oído, debe ser pensado, debe ser meditado" *(Bṛ[hadāraṇyaka-Upaniṣad] II, 4, 5)*, "Él debe ser buscado, debe ser meditado" *(Ch[āndogya-Upaniṣad] VIII, 7, 1)*, "Él se torna uno con el Ser, oh amigo" *(Ch[āndogya-Upaniṣad] VI, 8, 1)*, "El alma individual encarnada es cubierta por el *Ātman* inteligente" *(Bṛ[hadāraṇyaka-Upaniṣad] IV, 3, 35)* –la enseñanza [contenida en estos textos], que hacen referencia a un agente [o sea, el *jīva* encarnado que debe realizar las acciones señaladas en esos textos] y a un objeto [de las acciones mencionadas en los textos], muestra que *Brahman* es superior al *jīva* [y consecuentemente diferente de él]».

Shaṅkara, siguiendo el curso del pensamiento de Bādarāyaṇa expresado en los Sūtras II, 1, 21, 22 y 23, describe en su comentario en exaltados términos a *Brahman* como el *único* Creador posible del Universo (omnisciente, omnipotente, etcétera), *diferenciándolo* del alma encarnada (*jīva*, *śārīra*), por encima de la cual *Brahman* debe ser ubicado: el *jīva* tiene la condición de transmigrador, *Brahman* tiene la condición de Creador, más allá del bien y del mal. Pero Shaṅkara termina este comentario reiterado con firmeza que *desde el punto de vista de la Verdad Suprema* se da la irrealidad del *saṃsāra* y de la diferencia, creados ambos por la ignorancia, y que sólo existen en el ámbito de la Verdad Relativa, transitoria.

Podemos concluir por las observaciones que anteceden que Bādarāyaṇa sostenía en su obra, al igual que los cuatro comentadores teístas, *la diferencia absoluta* entre el alma individual y *Brahman*, siendo propia de Shaṅkara la interpretación de que en opinión de Bādarāyaṇa *esa diferencia es sólo ilusoria y, por consiguiente, transitoria.*

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA DIFERENCIA ENTRE DIOS Y EL ALMA EN OCCIDENTE

Santo Tomás, en el capítulo LXXXV del Libro Segundo de su *Summa contra gentiles*, establece la tesis *quod anima non sit de substantia Dei*: «de que el alma no es de la sustancia de Dios», en el sentido de que el alma no está constituida de la misma sustancia que Dios. Y a continuación, Santo Tomás desarrolla para probar esta tesis una serie de argumentos en que señala los diferentes atributos de Dios y del alma.

Señalemos entre éstos los siguientes:

> *ostensum est enim supra divinam substantiam esse eternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est. Non igitur anima potest esse de substantia divina.*
>
> «Se ha demostrado anteriormente [I, 15] que la sustancia divina es eterna, y que nada de ella empieza en un determinado momento. Ahora bien, las almas humanas no existieron antes de sus [respectivos] cuerpos, como ha sido demostrado [II, 83]. Por consiguiente, el alma no puede ser de sustancia divina».

Amplius. Ostensum est supra quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est. Non igitur est de substantia divina.

«Además, se ha demostrado anteriormente [I, 27] que Dios no puede ser la forma de nada. Ahora bien, el alma humana es la forma del cuerpo, como ha sido demostrado [II, 68]. Por consiguiente, no es de sustancia divina».

Praeterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid: cum sit purus actus, ut supra ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

«Por otro lado, todo aquello de lo cual surge algo, está en potencia con relación a ese [algo] que surge de él. Ahora bien, la sustancia de Dios no está en potencia con relación a nada: ya que es acto puro, como ha sido demostrado anteriormente [I, 16]. Por consiguiente, es imposible que el alma, o cualquier otra cosa, surja de la sustancia de Dios».

Adhuc. Illud ex quo fit aliquid, aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

«Más aún, aquello de lo cual surge algo, de alguna manera es transformado. Ahora bien, Dios es completamente inmutable, como ha sido probado anteriormente [I, 13]. Por consiguiente, es imposible que algo pueda surgir de Él».

Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se et per accidens. Non igitur anima potest esse de substantia divina.

«Además, en el alma aparece en forma manifiesta la variación en lo que atañe al conocimiento, a la virtud y a sus opuestos. Ahora bien, Dios es completamente invariable, por sí mismo y por accidente. Por consiguiente, el alma no puede ser de sustancia divina».

Item. Supra ostensum est quod Deus est actus purus in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra dictis patet. Non est igitur anima humana de natura divina.

«Igualmente, anteriormente se ha demostrado que Dios es acto puro en el cual no se encuentra ninguna potencialidad. Ahora bien, en el alma humana se encuentran potencia y acto: pues en ella está el intelecto posible, que es potencia con respecto a todas las cosas inteligibles, y el intelecto agente, como es evidente de las cosas dichas anteriormente. Por consiguiente, el alma humana no es de naturaleza divina».

Item. Cum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae eius esse anima nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam impossibile est esse nisi unam ut supra ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum. Et hoc supra improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

«Igualmente, siendo así que la sustancia divina es completamente indivisible, no puede el alma ser algo [= parte] de la sustancia de Él [= de Dios] a menos de ser toda la sustancia de Él. Ahora bien, la sustancia divina no puede ser sino una como ha sido anteriormente demostrado [I, 42]. Se concluiría, por consiguiente, [que si el alma fuera toda la sustancia de Dios] todos los hombres tendrían una sola alma con relación al intelecto. Y esto ha sido anteriormente rechazado [II, 73]».

La posición de Santo Tomás concuerda así con la de Bādarāyaṇa y sus cuatro comentadores teístas: *Dios y las almas son diferentes por su esencia y por sus características,* y, además, tanto Santo Tomás como Bādarāyaṇa y sus comentadores teístas señalan los atributos diferentes que poseen Dios y las almas para fundamentar sus tesis. Véase en la sección anterior lo expresado en el punto 1., y en los textos citados en el punto 3. Mientras que la posición de Shaṅkara es absolutamente diferente de la de Santo Tomás: el alma (*ātman*) en su esencia y en sus características es idéntica a *Brahman*, *es Brahman*, sólo cuando está encarnada (*jīva*) se presenta ilusoriamente con características que la diferencian de *Brah-*

man. Shaṅkara sería pasible de un *anatema sit*, no así los cuatro comentadores teístas de Bādarāyaṇa a que nos hemos referido.

Por otra parte, la posición de Santo Tomás obviamente concuerda con la concepción cristiana del alma.

En el *Concilium Toletanum* del año 400 y del 447 se decretó:

> *11. Si quis dixerit atque [vel] crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam, a. s.* [= anatema sit].
>
> «Si alguien dijera y [o] creyera que el alma humana es una parte de Dios o es sustancia de Dios, que sea anatema».

En el *Concilium Bracarense* II del año 561 se decretó igualmente:

> *5. Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia exstitisse, sicut Manichaeus et Priscillianus dixerunt, a. s.*
>
> «Si alguien cree que las almas humanas o los ángeles surgieron de la sustancia de Dios, como el Maniqueo o el Prisciliano dijeron, que sea anatema».

El Papa León IX (1049-1054) en su *Symbolum Fidei*, contenido en su carta «Congratulamur vehementer» del 13 de abril de 1053, expresa:

> *Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam [...] credo et predico.*
>
> «Creo y predico que el alma no es una parte de Dios, sino que ha sido creada de la nada [...]».

Finalmente, en el *Concilium Vaticanum* de 1869-1870 se establecieron los cánones de la fe católica, y en el cuarto canon [*Contra pantheismi formas speciales*]:

> *Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, [...], a. s.*.

> «Si alguien dijera que las cosas finitas tanto las materiales como las espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina, [...], que sea anatema».[16]

Está de más decir que la tesis expresada por Santo Tomás con relación a la diferencia entre las almas y Dios, en concordancia con las creencias del Cristianismo, es uno de los principios aceptados por los filósofos que pertenecen al mundo cristiano occidental en calidad de "dogma cultural", es decir, asumido por ellos *a priori*.

TESIS 11: TAMAÑO ATÓMICO DEL ALMA ENCARNADA (*JĪVA*)

La undécima tesis común a los cuatro comentadores sostiene: «*las almas son de tamaño atómico* [o sea infinitamente pequeñas]».

De acuerdo con esta tesis el *jīva* (el alma encarnada, el espíritu individual empírico, diferente de *Brahman*) es de tamaño atómico, por cuanto su sede es el cuerpo, específicamente el corazón. Los cuatro comentadores teístas están de acuerdo en esto.

Para Shaṅkara, el *ātman* es siempre idéntico a *Brahman*, y por tanto todo lo compenetra, pero mientras el *ātman* no conoce su verdadera naturaleza de idéntico a *Brahman*, se imagina que está encarnado en un cuerpo, que es un *jīva*, y como tal no puede exceder de los límites del mismo.

Pensamos que la opinión de los cuatro comentadores teístas refleja la doctrina de Bādarāyaṇa con respecto a la atomicidad del alma encarnada, doctrina que surge de los Sūtras del propio Bādarāyaṇa.

En efecto, en II, 3, 19-28 Bādarāyaṇa expone una serie de argumentos a favor de la atomicidad (*aṇutva, aṇuparimāṇatva*) del *jīva*, y más aún en algunos de ellos rechaza tesis contrarias a ésta, como en II, 3, 21:

> *nāṇur atacchruter iti cen netarādhikārāt.*
>
> «Si se dice que [el alma encarnada] no es atómica debido a [que hay testimonios de] la *Shruti* que afirma[n] lo contrario [= la no-atomicidad del

16. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, pág. 16 § 31, pág. 112 § 235, pág. 171 § 348, pág. 498 § 1804.

> alma], negamos esto porque [esos textos] se refieren [no al alma encarnada, el *jīva*, sino] a otra entidad [= a *Brahman*, que no es atómico, sino que todo lo compenetra]».

Según la opinión de los cuatro comentadores teístas, en los Sūtras II, 3, 19-28 Bādarāyaṇa está exponiendo lo que técnicamente se llama el *siddhānta*, o sea, *la propia tesis que el autor sostiene*.

El propio Shaṅkara acepta que los Sūtras II, 3, 19-28 dan argumentos a favor de la tesis de la atomicidad del *jīva* –como lo hacen los cuatro comentadores teístas de Bādarāyaṇa– pero considera, en su comentario de II, 3, 29-32, que en los Sūtras II, 3, 19-28 Bādarāyaṇa está exponiendo la *tesis* del tamaño atómico del alma, *sostenida por otros autores*, o sea, que en ellos Bādarāyaṇa estaría exponiendo lo que técnicamente se llama el *pūrvapakṣa* o sea *la tesis de otro pensador que el autor de un tratado no acepta pero que la expone para refutarla después*. De acuerdo con Shaṅkara, en los Sūtras II, 3, 29-32 Bādarāyaṇa estaría exponiendo el *siddhānta*, o sea, su propia tesis a favor del *tamaño no atómico del alma*.

La interpretación de Shaṅkara no puede ser aceptada. B.N.K. Sharma, en su obra *The Brahmasūtras and their principal commentaries*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971-1978 (3 volúmenes), vol. II, págs. 227-240, ha hecho un minucioso estudio del comentario de Shaṅkara a los Sūtras II, 3, 19-32, llegando a la conclusión de que la interpretación de Shaṅkara es totalmente insostenible y que en estos Sūtras Bādarāyaṇa expone el *siddhānta*, o sea, su propia opinión que afirma el tamaño atómico del alma.

Señalemos que el principal argumento que se puede aducir contra la interpretación de Shaṅkara es que en los Sūtras 29-32 no se hace ninguna refutación de las ideas contenidas en los Sūtras anteriores (19-28) que contendrían, según Shaṅkara, el *pūrvapakṣa*, u opinión contraria, refutación que debería ser hecha si realmente los Sūtras 19-28 contuviesen el *pūrvapakṣa* y los Sūtras 29-32 contuviesen el *siddhānta*, y tampoco se hace ninguna afirmación categórica acerca de la no atomicidad del alma. Las opiniones de George Thibaut, *The Vedāntasūtras*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1968, págs. LIV-LVII, y de V.S. Ghate, *The Vedānta*, págs. 86-90, son también adversas a la interpretación de Shaṅkara. Finalmente, digamos que es chocante, si se acepta la opinión de Shaṅkara, que Bādarāyaṇa hubiese dedicado 10 Sūtras a exponer la opinión del adversario (*pūrvapakṣa*) que sostendría la atomicidad del alma y ninguno a

exponer su propia opinión (*siddhānta*), que sería para Shaṅkara que el alma todo lo compenetra al igual que *Brahman*.

Podemos, pues, concluir como resultado del estudio y comparación de los mencionados comentarios que *las once tesis, tratadas en lo que precede, eran tesis sostenidas por Bādarāyaṇa, y pueden ser consideradas como las más importantes*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL TAMAÑO DEL ALMA EN OCCIDENTE

Existió en Occidente como en la India la tendencia a concebir el alma como ubicada en algún lugar del cuerpo, y o bien 1. dotada de una cierta extensión determinada por el lugar donde está situada (el alma posee así un tamaño determinado por el receptáculo que se le atribuya: todo el cuerpo, parte del cuerpo), o bien 2. sin extensión, indivisible, de tamaño infinitamente pequeño o atómico. Véase el capítulo 7: «La vía del amor a Dios (I), Rāmānuja», sección «Observaciones sobre el tema anterior: El tema del alma en Occidente», donde tratamos acerca de la *sede del alma* y donde citamos algunos de los textos de autores a que nos referimos someramente en esta sección sobre el *tamaño del alma*.

1. De acuerdo con Plutarco, *Sobre las opiniones de los filósofos relativas a la física*, ed. G. Lachenaud, Paris: Les Belles Lettres, 2003, tomo XII, 2.ª parte, págs. 147-148 = pág. 899 A-B (y notas respectivas), Platón y Demócrito pensaban que el alma reside en la *cabeza*, Estratón, en el *entrecejo*, Erasístrato, en la *membrana del cerebro*, Herófilo, en la *cavidad encefálica*, Parménides, al igual que Epicuro, en el *tórax*, todos los Estoicos, en el *corazón* o en el *aliento que rodea al corazón*, Diógenes en la *cavidad arterial del corazón*, Empédocles, en la *sangre*, otros, en el *cuello del corazón*, otros, en la *membrana del pericardio*, otros en el *diafragma*, algunos pensaban que ella abarca desde la *cabeza* hasta el *diafragma*, y Pitágoras colocaba la parte vital del alma *alrededor del corazón* y la parte racional e inteligente *alrededor de la cabeza*.

Señalemos que la opinión sobre los Estoicos dada por Plutarco no es del todo precisa, porque no todos los Estoicos opinaban que el alma se encuentra en el corazón o en el aliento que rodea al corazón, ya que mu-

chos consideraban que el alma reside en la frente. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, pág. 200, nota 4.

Lucrecio, expositor del sistema de Epicuro en Roma, sostiene también que el alma está difundida por todo el cuerpo, *De rerum natura* III, 217, 276-278, 323-328.

Jean de la Rochelle (1200-1245) trata de esta cuestión en su *Summa de anima*, edición de J.G. Bougerol, capítulo 42, «*De modo quo anima est in corpore*». El autor se plantea la pregunta de si el alma está toda ella en cualquier parte del cuerpo. Contesta afirmativamente en forma terminante: *Tota ergo est anima in qualibet parte corporis*, «Por consiguiente, el alma está toda ella en cualquier parte del cuerpo» (pág. 131).

Jean Buridan (*circa* 1300-*circa* 1358), dos veces rector de la Universidad de París, en 1328 y en 1340, en su obra *Quaestiones in Aristotelis De anima*, Louvain-la-neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 1991, *Quaestio 6, Liber II*, págs. 281 y 283, a su vez examina la forma como el alma está presente en el cuerpo llegando a la conclusión de que ella, siendo indivisible, se encuentra *tota in toto et tota in qualibet parte*: «Toda en todo [el cuerpo] y toda en cualquier parte [del mismo]". Buridan fundamenta su tesis en argumentaciones que citamos en la mencionada sección del capítulo 7 de este libro al tratar de la concepción del alma en Occidente.

Descartes (1596-1650) en su tratado *Les Passions de l'âme* en el volumen XI de *Oeuvres de Descartes*, edición de Ch. Adam et P. Tannery, admite que «el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo» (pág. 351), pero agrega que «existe sin embargo en él [el cuerpo] alguna parte en la cual ella ejerce sus funciones más particularmente que en todas las otras» (págs. 351-352). Luego Descartes niega que esa parte sea el cerebro o el corazón como se cree comúnmente (pág. 352) y concluye que esa parte es una «cierta glándula muy pequeña situada en el medio del cerebro» (pág. 352), la cual es «la principal sede del alma» (pág. 354, línea 26).

En los anteriores autores, el alma tendría un tamaño determinado por el lugar donde ellos la ubican.

2. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) concibe al alma como una mónada. En diversos pasajes de su obra, Leibniz explicita lo que él entiende por "mónada", resaltando su atributo de atomicidad.

Así en *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 1, pág. 414, edición de la Insel Verlag, Leibniz expresa:

La Substance simple *est celle qui n'a point de parties*. La composée *est la assemblage des substances simples*, ou des monades. Monas *est un mot Grec qui signifie l'Unité, ou ce qui est un. Les composés ou les corps sont des Multitudes; et les substances simples, les Vies, les Ames, les Sprits sont des Unités*.

«La *Sustancia simple* es aquella que no tiene partes. *La compuesta* es la reunión de las sustancias simples, *o de las mónadas*. *Monas* es una palabra griega que significa la Unidad, o lo que es uno. Los compuestos o los cuerpos son Multitudes; y las sustancias simples, las Vidas, las Almas, los Espíritus son Unidades».

En *Les principes de la Philosophie ou la Monadologie*, págs. 438-440, edición de la Insel Verlag: § 1, Leibniz reitera que la mónada es:

Simple, c'est à dire, sans parties.

«Simple, es decir sin partes;»

en § 3, señala que:

Or là où il n'y a point de parties, il n'y a ny étandue, ny figure, ny divisibilité possible. Et ces Monades sont les veritables Atomes de la Nature, et en un mot les Elemens des choses.

«Ahora bien, donde no hay partes no hay ni extensión ni figura ni divisibilidad posible. Y estas Mónadas son los verdaderos Átomos de la naturaleza, y en una palabra los Elementos de las cosas;»

y en § 7, agrega entre las características de las mónadas que:

Les Monades n'ont point de fenêtres [...] Ainsi ny substance ny accident peut entrer de dehors dans une Monade.

«Las mónadas no tienen ventanas [...] En consecuencia ni sustancia ni accidente pueden entrar desde afuera en una mónada».

En su *Système nouveau de la nature*, págs. 204 y 204, edición de la Insel Verlag, Leibniz, § 3, explica que en su búsqueda de los principios

de una unidad verdadera (*les principes d'une veritable Unité*) fue obligado a recurrir a «un punto real y animado» (*un point reel et animé*) o a "un Átomo de sustancia" (*un Atome de substance*), al cual llamó «mónada» y al cual identificó con el tema, y que le fue preciso rehabilitar las formas sustanciales;

en § 4 agrega que:

> *Ces formes et ces ames devoient estre indivisibles, aussi bien que nostre Esprit.*
>
> «Estas formas y estas almas deben ser indivisibles al igual que nuestro Espíritu;»

y en este mismo § 4 aclara que:

> *Toute* substance simple *qui a une veritable unité, ne pouvant avoir son commencement ny sa fin que par miracle, il s'ensuit qu'elles ne sçauroient commencer que par creation ny finir que par annhilation*;
>
> «Toda *sustancia simple* que tiene una verdadera unidad, no pudiendo tener su comienzo ni su fin sino por milagro, se deduce que ellas no podrían comenzar sino por creación ni terminar sino por aniquilamiento».

y en el § 11, Leibniz considera que a estos «Átomos de sustancia» (*Atomes de substance*), que no son otra cosa que las mónadas y las almas, se les puede llamar «puntos metafísicos» (*points metaphysiques*).

Y para finalizar, Christian Wolf (1679-1754), cuyas ideas están muy subordinadas a las de Leibniz, en su *Psychologia rationalis*, expone los atributos del alma.

En el § 48, pág. 32, Wolf señala:

> *Anima est substantia simples.*
>
> «El alma es una sustancia simple;»

en § 49, pág. 33:

> *Anima partibus caret, nec extensa est, nulla praedita est figura, nullum replet espatium, caret magnitudine, motuque intestino destituitur.*

> «El alma carece de partes, no es extensa, no está dotada de forma, no llena ningún espacio, carece de tamaño, y está desprovista de movimiento interior;»

en § 51, pág. 34:

> *Anima prorsus differt a corpore.*
>
> «El alma es absolutamente diferente del cuerpo;»

y en § 264, pág. 213:

> *Anima est substantia finita.*
>
> «El alma es una sustancia finita».

Comentando este último texto, el mismo Wolf en nota dice:

> *Dici potest anima finita, quatenus limites habet.*
>
> «Se puede decir que el alma es finita en cuanto tiene límites».

El alma tiene límites o es un ente real finito, para Wolf, en el sentido de que no puede ir más allá de sus propios límites cognoscitivos: no puede percibir en forma inmediata un número mayor de objetos que el que percibe, y no puede percibir al mismo tiempo lo que percibe sucesivamente.

Dotada de estas cualidades, el alma puede ubicarse en lugares o receptáculos concretos, por ejemplo en el § 704, pág. 625, Wolf nos dice:

> *evidens est animas humanas praeexistere debere in corpusculis organicis ex quibus foetus in utero formatur.*
>
> «Es evidente que las almas humanas deben preexistir en los corpúsculos orgánicos con los cuales el feto es formado en el útero;»

y en § 705, pág. 626, dice:

Animas cum corpusculis organicis, quae feotus rudimenta continent, in uterum matris deferri patet.

«Las almas pueden ser llevadas al útero de la madre con los corpúsculos orgánicos que contienen los rudimentos del feto».

Wolf entiende (§ 704, pág. 625) por «corpúsculo orgánico» (*corpusculum organicum*) o bien al «pequeño ser animado del esperma» (*animalculum spermaticum*) o bien «a cualquier otro rudimento del feto» (*quodcunque aliud rudimentum foetus*).

Señalemos que las posiciones de Leibniz y de Wolf, en cuanto atribuyen un tamaño infinitamente pequeño al alma, son las más cercanas a las de Bādarāyaṇa y a las de sus cuatro comentadores teístas en lo que se refiere a las especulaciones sobre el alma, cuya existencia sin embargo aún no ha sido efectivamente establecida.

TESIS DE BĀDARĀYAṆA DE ACUERDO CON V.S. GHATE

A las once tesis tratadas anteriormente se podrían agregar otras expresadas en sus *Aforismos*, o bien recurriendo al *método de comparación* de las interpretaciones de los principales comentadores para aceptar de entre ellas como propias de Bādarāyaṇa aquellas en que un mayor número de ellos concuerdan, o bien adoptando el *criterio de la congruencia doctrinaria* para aceptar como de Bādarāyaṇa aquellas tesis que resultan estar más de acuerdo con las tesis aceptadas sin lugar a dudas como sostenidas por Bādarāyaṇa.

Los expositores de la Filosofía de la India, recurriendo a ese método y a ese criterio, procuran presentar un cuadro lo más detallado posible del sistema de Bādarāyaṇa. Es así que S. Radhakrishnan, en el capítulo VII de la Parte III de su *Indian Philosophy*, vol. II, págs. 434-442, hace una detallada exposición de los puntos de vista metafísicos de Bādarāyaṇa.

V.S. Ghate, en su obra citada, *The Vedānta*, ha hecho un estudio sumamente pormenorizado de los Sūtras de Bādarāyaṇa con el fin de reconstruir su sistema y darnos de él una visión lo más completa posible. De un modo general sus conclusiones parecen acertadas y merecen confianza.

Como otro acercamiento más al pensamiento de Bādarāyaṇa señalamos a continuación las conclusiones a que llegó Ghate respecto de los puntos de doctrina que según él "muy probablemente" formaban parte del sistema de Bādarāyaṇa (págs. 166-167).[17] Algunas de las tesis que Ghate atribuye a Bādarāyaṇa ya han sido tratadas por nosotros en detalle en las páginas que preceden.

1. El *jīva* [espíritu individual empírico] es de tamaño atómico en contraste con *Brahman* que lo compenetra todo (I, 2, 7; II, 3, 19-32; IV, 4, 15-16).

2. El *jīva* no es enteramente idéntico a *Brahman*. A lo sumo se puede decir que no es enteramente diferente de él (I, 1, 16, 17, 19, 21; I, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 11, 12, 20, 22; I, 3, 2, 5, 7, 19; II, 1, 21-23; II, 3, 43-53; III, 2, 27-30).

3. El *jīva* es una parte de *Brahman* (II, 3, 43).

4. El *jīva* tiene como naturaleza la conciencia (el conocimiento, la inteligencia), en cuanto es un conocedor o tiene como atributo al conocimiento (II, 3, 18).

5. El *jīva* es un agente activo, pero su actividad deriva de *Brahman* (II, 3, 33-40).

6. *Brahman* es la causa del surgimiento, conservación y destrucción del universo (I, 1, 2).

7. *Brahman*, que es conciencia (conocimiento, inteligencia), es la causa del mundo consciente (cognoscente, inteligente) y del mundo no-consciente (no-cognoscente, no-inteligente) (II, 1, 4-11).

8. *Brahman* es tanto la causa material como la causa eficiente del universo (I, 4, 23-27).

9. La meditación en *Brahman* conduce al conocimiento, el cual a su vez conduce a una felicidad de la que no se aparta uno más (III, 4, 51-52).

10. *Brahman* es uno, sin distinción de *Brahman* superior y *Brahman* inferior, y consecuentemente no hay una distinción entre una etapa superior y otra inferior en el camino salvífico y una Liberación gradual o instantánea (IV, 2 y IV, 4).

17. En esta lista de Ghate hemos introducido algunas ligeras modificaciones. Se debe tener presente que en ella en los textos citados el primer número, romano, corresponde al *Adhyāya* o capítulo, el segundo número, arábigo, al *Pāda* o Sección, y el tercero y siguientes, arábigos, al *Sūtra* del tratado de Bādarāyaṇa.

11. El efecto es una modificación de la causa (I, 4, 26; II, 1, 14-20).

12. La *Shruti* (Revelación) constituye el medio principal para alcanzar el conocimiento de *Brahman* (I, 1, 3; II, 1, 27).

13. *Tarka* o el razonamiento tiene su propio dominio; con relación a temas supra-sensibles o puramente metafísicos, como *Brahman*, carece de validez y tiene que subordinarse a la *Shruti* (II, 1, 11).

Señalemos que Ghate en las págs. 36-37 de su citada obra da una sinopsis de las coincidencias doctrinarias entre los cinco grandes comentadores y entre los cuatro comentadores teístas y de las doctrinas propias de Shaṅkara y de Madhva, temas éstos a los que se refiere en detalle en el curso de su estudio.

COMENTADORES DE LAS *UPANISHADS* ANTERIORES A BĀDARĀYAṆA Y COMENTADORES DEL TRATADO DE BĀDARĀYAṆA

Bādarāyaṇa no fue el primer pensador indio que se ocupó de las *Upanishads*. Antes que él existieron comentadores e intérpretes de éstas como Āśmarathya, Bādari, Kārśṇājini, Kāśakṛtsna, Ātreya, Auḍulomi, Jaimini, cuyas obras no han llegado hasta nosotros. Probablemente, el tratado de Bādarāyaṇa por su excelencia eclipsó a la obra de los que lo habían precedido y originó su gradual olvido y desaparición.

Después de Bādarāyaṇa hubo también un gran número de comentadores e intérpretes tanto de las *Upanishads* como del *Tratado* del mismo Bādarāyaṇa.

Mencionamos a continuación a los principales comentadores de Bādarāyaṇa tomando como base el cuadro que el editor C. Hayavadana Rao del *The Shrīkara Bh`shya* de Śrīpati, da en su Introducción, pág. 221, con algunas modificaciones. Los nombres de las teorías que ellos formulan y que están incluidos en la enumeración que sigue han sido constituidos: 1. sobre la idea de la relación de identidad (*abheda*) o diferencia (*bheda*) existente entre *Brahman* y la realidad empírica, 2. sobre la idea de la unicidad absoluta (*advaita*) de *Brahman* o la existencia junto a Él de una pluralidad de entidades (*dvaita*), 3. sobre la idea de la identificación de *Brahman* con alguna determinada divinidad del Hinduismo como Vishnu, Shiva, Krishṇa:

- Saṅkara (alrededor del 700) (*Nirvisheshādvaitavāda*: «Teoría del no-dualismo absoluto»), véase capítulo 6 de este libro,
- Bhāskara (siglo X) (*Bhedābhedavāda*: «Teoría de la unidad y la multiplicidad»),
- Yādava Prakāśa (siglo XI) (*Brahmapariṇāmavāda*: «Teoría de la transformación de *Brahman*», y *Bhedābhedavāda*: «Teoría de la unidad y la multiplicidad»),
- Rāmānuja (1027-1137) (*Vishishtādvaitavāda*: «Teoría del no-dualismo calificado [vishnuita]»), véase capítulo 7 de este libro,
- Madhva o Ānandatīrtha (1199-1278) (*Dvaitavāda*: «Teoría del dualismo», o mejor dicho «Teoría del pluralismo [vishnuita]»), véase capítulo 8 de este libro,
- Nimbārka (siglo XIII) (*Dvaitādvaitavāda*: «Teoría del dualismo y no-dualismo», y *Brahmapariṇāmavāda*: «Teoría de la transformación de *Brahman*»),
- Śrīkaṇṭha (siglo XIII) (*Śaiva Vishishtādvaitavāda*: «Teoría del no-dualismo calificado [shivaita]»),
- Śrīpati (siglo XIV) (*Bhedābhedātmaka Vishishtādvaitavāda*: «Teoría del no-dualismo calificado cuya esencia es la unidad y la multiplicidad»),
- Vallabha (1479-1531) (*Śuddhādvaitavāda*: «Teoría del no-dualismo puro [krishṇaita]»,
- Śuka (siglo XVI) (*Bhedavāda*: «Teoría de la multiplicidad»),
- Vijñāṇabhikṣu (mediados del siglo XVI) (*Ātma-Brahmaikya Bhedavāda*: «Teoría del pluralismo comportando la unidad de *Brahman* y del *Ātman*»),
- Baladeva (1720-1790) (*Acintyabhedābhedavāda*: «Teoría de la unidad y la multiplicidad inconcebibles».

Todos ellos desarrollan doctrinas que, aunque estén basadas en las *Upanishads* y en la obra de Bādarāyaṇa, son en mayor o menor grado diferentes entre sí y conforman sistemas que reciben diferentes nombres, situación esta que se explica por la heterogeneidad de contenido de las *Upanishads* y por la dificultad del tratado de Bādarāyaṇa, a lo cual ya nos hemos referido. Dichos autores, haciendo gala de una gran habilidad interpretativa, se esfuerzan por armonizar los puntos de vista divergentes, que encuentran en los textos upanishádicos o en el mencionado tratado, por un lado, entre sí y, por otro, con la tesis que ellos mismos sostienen.

La existencia de todas las teorías (*vāda*), que constituyen interpretaciones de Bādarāyaṇa, y a través de él de las *Upanishads*, manifiesta, por un lado, la intensa actividad del pensamiento indio a que dieron lugar la importante obra de Bādarāyaṇa y, desde luego, las *Upanishads*, y, por otro lado, dada la diversidad de dichas interpretaciones, la libertad de que gozaban los pensadores indios frente a su propia tradición.

Se puede decir en forma general que ninguno de esos comentadores refleja en forma totalmente fidedigna el contenido de las *Upanishads* debido a que las *Upanishads*, como ya lo expresamos en el capítulo anterior, presentan un contenido diverso, múltiple, heterogéneo, que es imposible reducir a un sistema único y unitario, y los comentadores por su parte se esfuerzan justamente por reducir ese contenido a un tipo tal de sistema. Se puede decir que mientras más unitario es el sistema upanishádico, que el comentador construye, más alejado está de la naturaleza específica de las *Upanishads*.

Tampoco podemos pensar que la exposición que cada uno de esos comentadores hace del sistema de Bādarāyaṇa sea correcta en todas sus partes, ya que en esas interpretaciones los comentadores han presentado como propios de Bādarāyaṇa puntos de vista propios de ellos.

Contrariamente a lo que generalmente se cree el sistema de Shaṅkara, el más conocido en Occidente, es uno de los que menos refleja el pensamiento auténtico de las *Upanishads*, aunque es indudablemente el más original, profundo y brillante de los sistemas upanishádicos.

Siendo imposible referirnos a las doctrinas de todos los autores recién mencionados, sólo expondremos, desde luego muy sucintamente, algunos aspectos de las doctrinas de cuatro de ellos: Gauḍapāda, Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva. Trataremos en los capítulos que siguen de los mencionados autores con el único fin de no alejarlos del tema central de las *Upanishads*, con las cuales están estrechamente vinculados, aunque cronológicamente no sea éste el lugar que les corresponde dentro de la exposición que estamos haciendo del desarrollo del pensamiento filosófico hinduista comprendido entre los *Vedas* y el *Vedānta*, pues el sistema Sāṃkhya, que hemos dejado para el último capítulo de este libro se ubica antes que todos ellos.

APRECIACIÓN GENERAL DEL TRATADO DE BĀDARĀYAṆA

Cuando Bādarāyaṇa compone su obra *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras*, él tiene ante sí un *corpus* sumamente amplio de textos upanishádicos. Como ya lo hemos expresado, las *Upanishads* constituyen una colección de *textos heterogéneos* que expresan doctrinas de diversos autores, de diversas épocas, de diversas tendencias e inspiración. Podemos hablar *de un contenido sincretista* de las *Upanishads*, pues además de la heterogeneidad de ese contenido se da una aceptación irrestricta de todas las tesis, doctrinas, teorías, formulaciones que componen ese contenido.

Bādarāyaṇa sistematiza las enseñanzas upanishádicas unificando sus diversas y muchas veces contradictorias doctrinas en una sola y única doctrina; Bādarāyaṇa elimina la pluralidad doctrinaria reemplazándola por una unidad doctrinaria; Bādarāyaṇa introduce en el "caos" upanishádico la "armonía" de un sistema racionalmente coherente, sin contradicciones, estructurado, ordenado, en que cada elemento encuentra el lugar que le corresponde; todo el contenido de sus enseñanzas lo obtiene Bādarāyaṇa de las *Upanishads*, en este sentido él no crea nada nuevo, pero su originalidad no radica en el material intelectual que maneja, sino en la forma que su racionalidad le impone a ese material, recurriendo a un extraordinario poder de análisis y de síntesis que se enfrenta con una enorme masa de textos divergentes. Desde este punto de vista, la obra de Bādarāyaṇa es extraordinaria y única, y también lo es por la influencia que ejerció en la historia del pensamiento filosófico hinduista.

Los Sūtras de Bādarāyaṇa constituyen concisos y cortos Aforismos que nos han llegado sin ningún comentario del autor o de sus discípulos inmediatos, lo cual no permite conocer los textos upanishádicos en los que, sin lugar a duda, cada uno de ellos tenía su fundamento. Son los comentadores posteriores los que señalan, cada uno según su interpretación, qué textos upanishádicos subyacen en cada caso a cada aforismo.

El precio que paga Bādarāyaṇa por la unificación que lleva a cabo es sumamente alto: sacrifica en aras de la *unidad* de su sistema la *heterogeneidad* misma de las *Upanishads*, su *pluralidad ideológica*, en una palabra su verdadera y auténtica naturaleza.

La paradoja del sistema de Bādarāyaṇa consiste en que su tratado *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras*, destinado a unificar la pluralidad doctrinaria upanishádica, va a marcar el inicio de la *Escuela del Vedānta*, cu-

yos principales representantes (entre los cuales se cuentan los cinco grandes comentadores de Bādarāyaṇa a que nos hemos referido), con sus diversas interpretaciones del sistema de Bādarāyaṇa, basada cada una de ellas en aspectos diferentes de la *Upanishads* (que siguen siendo la máxima autoridad), reintroducirán en la historia del pensamiento de la India la diversidad y pluralidad doctrinarias.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL NEO-PLATONISMO. PLOTINO Y PROCLO

Con el fin de comprender mejor y de valorar mejor la obra llevada a cabo por Bādarāyaṇa nos ha parecido interesante referirnos aquí a algunos aspectos de la historia del Neo-platonismo.

La tendencia al sincretismo, al eclecticismo y a la sistematización caracteriza de un modo general al pensamiento griego en el período que abarca desde *circa* un siglo antes de la Era Cristiana hasta *circa* el siglo V después de Cristo.

Resultado de estas tendencias fue, por un lado, la "mezcla" de doctrinas filosóficas de diversas escuelas (pitagorismo, platonismo, aristotelismo, estoicismo, escepticismo) y también la "mezcla" de doctrinas religiosas de variada proveniencia (helénica o "bárbara", es decir extranjera) con doctrinas propiamente filosóficas y, por otro lado, también la presentación de estas "mezclas" como un todo sistemáticamente organizado.

Estas tendencias estaban inspiradas probablemente por múltiples factores: el deseo, la voluntad de preservar las grandes manifestaciones del pensamiento helénico, de poner fin a las disputas entre las diversas escuelas filosóficas, de constituir un sistema que tomara lo mejor de todas ellas, y que de este modo se convirtiera en algo más aceptable para un mayor número de personas y ejerciera una mayor fuerza de atracción, y tal vez, sobre todo, la tendencia del pensamiento humano, una vez entrenado y disciplinado, de introducir la armonía y la coherencia en la herencia intelectual que recibe de generaciones pasadas. Estos factores deben haber actuado también no sólo en el caso de Bādarāyaṇa, sino en el de los comentadores que realizaron una labor semejante a la de él. Tenemos acá otro caso de similitud entre el pensamiento indio y el griego.

Aunque existieron dentro de esa época, en el marco del Platonismo, y antes de Plotino (siglo III después de Cristo), intentos parciales de sistematización sincretista o ecléctica, como fueron por ejemplo los de Plutarco de Queronea (*circa* 46/48-*circa* 120/125 después de Cristo), Máximo de Tiro (siglo II después de Cristo) y Apuleyo de Medaura (siglo II después de Cristo),[18] es Plotino, el más importante representante del Neo-platonismo, el que realizó la síntesis más amplia, acabada y exitosa de todas las doctrinas que habían surgido en el mundo griego antes que él.

Plotino, al igual que Bādarāyaṇa, se enfrenta a una enorme masa de tradiciones filosóficas que ostentan importantes diferencias, y él también impuso una unidad a esa masa divergente haciendo uso de una gran habilidad sistematizadora.[19] Pero, a diferencia de Bādarāyaṇa, Plotino no dejó un tratado que contuviese la ordenada exposición de su sistema, sino que los elementos componentes de su sistema están dispersos en las diferentes *Enéadas* y de ahí tienen que ser extraídos para ser conjugados en un todo orgánico.

Fue Proclo de Constantinopla (siglo V después de Cristo), el más importante representante de la Escuela Neo-platónica de Atenas, quien en su obra *Στοιχείωσις Θεολογική* ("Elementos de Teología"), en 211 proposiciones, acompañada cada una de ellas por un comentario del mismo Proclo, expuso sistemáticamente la "teología", es decir la metafísica, de Plotino agregando elementos doctrinarios tomados de otros autores neoplatónicos o provenientes de él mismo.[20]

Así como la síntesis realizada por Bādarāyaṇa en su tratado *Vedāntasūtras* no impidió la proliferación posterior de interpretaciones de las *Upanishads* y dio lugar a su vez a diversas interpretaciones de ella misma, de la misma manera la síntesis de Plotino fue seguida por evoluciones del pensamiento neoplatónico, que se manifestaron en las diversas escuelas neo-platónicas que funcionaban en el finalizante mundo griego, como la *Escuela de Siria*, a la que perteneció Jámblico (*circa* 240-325),

18. Sobre estos autores, véase E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 2, págs. 176-218, 219-225 y 225-228, respectivamente.
19. Sobre Plotino, véanse la obra de E. Zeller antes citada III, 2, págs. 468-500 y 520-587, y Th. Whittaker, *The Neo-Platonists, A Study in the History of Hellenism*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1987, págs. 26-97.
20. Sobre Proclo, veánse la Introducción de E.R. Dodds a su edición del citado texto de Proclo (Proclus, *The Elements of Theology*), y la obra citada de Th. Whittaker, págs. 157-180.

la *Escuela de Atenas*, a la que pertenecieron Proclo de Constantinopla (410-485), Damascio (nacido en Damasco *circa* 470) y Simplicio (*floruit* 527-565), la llamada *Escuela de Pérgamo*, fundada por Edesio de Capadocia (*circa* † 355), discípulo de Jámblico, y a la que pertenecieron Eusebio y Máximo el Neoplatónico (ambos discípulos de Edesio) y el Emperador Juliano "el Apóstata" (332-363), la *Escuela de Alejandría*, a la que pertenecieron Hipatía († 415, lapidada por una turba fanática cristiana en Alejandría) y su discípulo Sinesio de Cirene (*circa* 370-415).[21]

En ambos casos, en Bādarayaṇa y en el Neoplatonismo, se dio el mismo movimiento del pensamiento *de la pluralidad a la unidad* y *de la unidad a la pluralidad*.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Radhakrishnan, S., *The Brahmasūtra*, London: G. Allen and Unwin, 1960. Presenta el texto sánscrito de los aforismos y su traducción al inglés y, además, un comentario del autor en que éste expone las interpretaciones de diversos antiguos comentarios indios del tratado de Bādarāyaṇa.

Sharma, B.N.K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971-1973. Tres volúmenes. Contiene el texto sánscrito y la traducción al inglés de los aforismos de Bādarāyaṇa y una exposición de las interpretaciones de los principales comentadores indios antiguos.

Véanse las «Bibliografías» de los capítulos siguientes relativos a Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva, donde se mencionan otras ediciones y traducciones de los *Brahmasūtras* conjuntamente con los comentarios de los mencionados autores.

b. Estudios

Ghate, V.S., *The Vedānta, A Study of the Brahmasūtras with the Bhāṣyas of Śaṅkara, Rāmānuja, Nimbārka, Madhva and Vallabha*, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960.

Masson-Oursel, Paul, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923, págs. 195-198 y notas 107 y 108.

Nakamura, H., *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, Part IV.

Pandey, S.L., *Pre-Śaṅkara Advaita Philosophy*, Allahabad: Darshan Peeth, 1983.

21. Sobre los discípulos de Plotino y las escuelas en que se dividió el Platonismo, véanse las citadas obras de Th. Whittaker y de E. Zeller III, 2, págs. 687-931.

5. LA DISOLUCIÓN DE LA REALIDAD EMPÍRICA

Gauḍapāda

No dualidad. Idealismo. Acosmismo

INTRODUCCIÓN

Gauḍapāda fue maestro de Govindapāda que fue a su vez maestro de Shaṅkara (alrededor del año 700 después de Cristo), autor éste a quien está dedicado el capítulo 6 de este libro.

Su obra principal es la conocida bajo los nombres de *Māṇḍūkya-kārikā* («Estrofas de la *Māṇḍūkya-Upanishad*») o *Gauḍapāda-kārikā* («Estrofas de Gauḍapāda») o *Āgamaśāstra* («Tratado de la tradición»), dividido en cuatro partes, que probablemente fueron en su origen monografías independientes reunidas *a posteriori* para formar el actual tratado. Es el primer tratado sistemático del Vedānta que nos ha llegado.

Además del indicado tratado se le atribuye a Gauḍapāda las siguientes obras, aunque esta atribución no es unánimemente aceptada: *Gauḍapādabhāṣya*, que es un comentario muy valioso de las *Sāṃkhyakārikās*, pero muchos autores niegan que el Gauḍapāda autor del *Āgamaśāstra* sea el mismo que el autor de este *bhāṣya* (cf. G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, pág. 148); un comentario de la *Uttaragitā*; un pequeño tratado sobre Tantra, denominado *Subhagodayastuti*, y otro tratado igualmente sobre Tantra, *Shrīvidyāraṇyasūtra*.[1]

1. Cf. R.D. Karmarkar, págs. VII-IX y V. Bhattacharya, págs. LXXXIX-LXXXX, de sus ediciones de las *kārikās* de Gauḍapāda.

VALOR Y ORIGINALIDAD DE GAUḌAPĀDA

El sistema de Gauḍapāda anticipa en varios aspectos el sistema de Shaṅkara, al cual nos referiremos en el próximo capítulo, y ejerció influencia sobre él, pero el sistema de Shaṅkara es más amplio y rico que el de Gauḍapāda en cuanto desarrolla temas no tratados por Gauḍapāda o someramente tratados por él, da una fundamentación lógica más estructurada a las tesis que sostiene, y critica en detalle las tesis contrarias.

Creemos que el valor y la originalidad de Gauḍapāda radican en que dio por primera vez una interpretación idealista de las *Upanishads* en forma sistemática, en que amalgamó los elementos idealistas upanishádicos con elementos del pensamiento budista expresado en las obras de las dos grandes escuelas del Budismo Mahāyāna, el Madhyamaka y el Yogāchāra, especialmente en las de la Escuela Madhyamaka; en que su obra constituye la primera exposición sistemática conservada del llamado *Vedānta Advaita* (Vedānta No-dualista) que habría de tener tan importante presencia en la historia del pensamiento y de la espiritualidad de la India; y, finalmente, en que preparó el camino que Shaṅkara habría de seguir y que lo llevaría a su grandiosa concepción del *Advaita-vāda* (Sistema de la No-dualidad).

RELACIÓN DE GAUḌAPĀDA CON EL BUDISMO Y CON LA TRADICIÓN BRAHMÁNICA

Es evidente la influencia en Gauḍapāda de la filosofía budista, tanto de la Escuela Madhyamaka de Nāgārjuna como de la escuela idealista Yogāchāra.

La presencia del Budismo en Gauḍapāda se manifiesta de múltiples maneras:

–términos o expresiones técnicas incorporados en su obra, como por ejemplo en IV, 93 *dharma*, III, 47 *nirvāṇa*, IV, 19 *buddha*, IV, 83 y 84 *koṭyaś catasra* = *catuṣkoṭi*, II, 32 *paramārtha*, IV, 57 *saṃvṛti*, IV, 1 *dvipadāṃ varam*, IV, 94 *vaiśāradya*, etcétera;

–ejemplos y comparaciones utilizados por él como los del sueño (*svapna*), la ilusión mágica (*māyā*), la ciudad de los *gandharvas* (*gandharvanagara*) en II, 31, el espacio (*ākāśa*) y el cielo (*gagana*) en IV, 1;

–doctrinas, que desarrollamos en lo que sigue, como por ejemplo la

irrealidad de todo, la inexistencia de surgimiento, la conciencia como creadora de la ilusión constituida por la realidad empírica; tesis como la de que todos los *dharmas* son calmos desde el inicio, no surgidos, extinguidos por naturaleza, iguales en IV, 93;

–ideas como la de que los Budas, como parte de su método, enseñaron el surgimiento, aunque no existe, con el fin de no atemorizar a la gente en IV, 42;

–argumentos como los relativos a la causa y el efecto en IV, 15 y ss.[2]

Ahora bien, es importante tener presente también, por un lado, que Gauḍapāda tiene como centro de su doctrina los postulados fundamentales del Brahmanismo y del Hinduismo: el *ātman* (principio espiritual individual, realmente existente, sustancial, eterno, único y uno), *Brahman* (lo Absoluto), la identidad de ambos, postulados éstos heredados de las *Upanishads*, los cuales diferencian su sistema fundamentalmente del Budismo; y, por otro lado, que ya en las *Upanishads* se encuentran pasajes que apuntan a una visión idealista de la realidad que Gauḍapāda toma en cuenta y que utiliza como fundamento de su propia doctrina. Además, el primer capítulo de su tratado es un comentario de la *Māṇḍūkya-Upanishad*.

Shaṅkara a su vez, en su comentario del Tratado de Gauḍapāda, cita numerosos pasajes upanishádicos que también expresan ideas similares a las de Gauḍapāda.

R.D. Karmarkar, en la introducción de su edición del tratado de Gauḍapāda da una interpretación estrictamente hinduista de su sistema, como muchos expositores indios.

Señalamos a continuación las principales tesis que Gauḍapāda desarrolla en su Tratado.

IRREALIDAD (*VAITATHYA*) DE TODO

La tesis fundamental de Gauḍapāda es la irrealidad (*vaitathya*) de todo. Nada posee un *status* ontológico verdadero. Esta tesis está expresada en múltiples estrofas de su tratado que señalamos a continuación:

2. Sobre la influencia del Budismo en Gauḍapāda, véase Vidhushekhara Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*. Bhattacharya cita en su notas a las estrofas de Gauḍapāda textos budistas en que se expresan ideas similares a las que Gauḍapāda sostiene.

En I, 7 c-d, Gauḍapāda expresa que muchos pensadores consideran que:

... svapnamāyāsarūpeti sṛṣṭir //

«la creación es similar a un sueño,
a una ilusión».

En I, 17 c-d afirma que:

... māyāmātram idaṃ dvaitam //

«Esta dualidad [es decir, la realidad empírica
marcada por la dualidad sujeto-objeto, uno mismo-lo otro]
es sólo ilusión».

En I, 18 d declara que:

...jñāte dvaitaṃ na vidyate //

[sobreentiéndase *paramārthatattve* según el comentario de Shaṅkara].

«Cuando se llega al conocimiento
[de la verdadera realidad].
la dualidad no existe».

En II, 5 a-b-c sostiene que:

svapnajāgaritasthāne hyekam āhur manīṣiṇaḥ / bhedānāṃ hi samatvena ...

«Los sabios dicen
que los estados del sueño y la vigilia
son una y la misma cosa,
debido a la igualdad de las diversidades».

En II, 9, 10 y 11 aparece la idea de la irrealidad tanto de lo imaginado por la mente en su interior como de lo captado por la mente en el exterior, y esto ocurre tanto en el sueño como en la vigilia.

En II, 31 Gauḍapāda nos dice que:

svapnamāye yathā dṛṣṭe gandharvanagaraṃ yathā /
tathā viśvam idaṃ dṛṣṭaṃ vedānteṣu vicakṣaṇaiḥ //

«Los versados en el Vedānta
perciben todo esto [= la realidad empírica]
como perciben un sueño y una ilusión,
como [perciben] la ciudad de los Gandharvas».

En II, 32, en una atmósfera abiertamente nāgārjuniana, se refiere Gauḍapāda a la realidad suprema describiéndola con términos negativos:

na nirodho na cotpattir na baddho na ca sādhakaḥ /
na mumukṣur na vai mukta ityeṣā paramārthatā //.

«[No existen] ni cesación ni surgimiento
ni alguien encadenado
[al ciclo de las reencarnaciones]
ni alguien que se esfuerza
[con miras a la Liberación de las reencarnaciones]
ni alguien deseoso de la Liberación
ni alguien liberado,
ésta es la realidad [o verdad] suprema».

En III, 10 a-b señala:

saṃghātāḥ svapnavat sarva ātmamāyāvisarjitāḥ /

«Todos los conglomerados
[*saṃghāta*, como los cuerpos, etcétera]
son como un sueño,
emitidos por la *māyā* [poder mágico] del *Ātman*».

En IV, 36 afirma:

svapne cāvastukaḥ kāyaḥ pṛthag anyasya darśanāt /
yathā kāyas tathā sarvaṃ cittadṛśyam avastukam //

«El cuerpo [visto] en el sueño es irreal
[literalmente "no-cósico"]
en razón de que se ve otro aparte
[que parece ser "cósico"];
como el cuerpo [visto en sueños]
así todo lo percibido por la mente es irreal
[lieralmente: "no-cósico"]».

En IV, 1 Gauḍapāda compara a todas las cosas (*dharmas*) con el espacio y al conocimiento (*jnāna*) lo considera semejante al espacio y no diferente del objeto cognoscible (*jñeya*), y finalmente rinde homenaje a aquel «hombre superior» (*dvipadāṃ varam*) que ha descubierto esta verdad (*saṃbuddha*):

jñānenākāśakalpena dharmān yo gaganopamān /
jñeyābhinnena saṃbuddhas taṃ vande dvipadāṃ varam //

En esta estrofa, como en la anterior, la inspiración budista es evidente. El uso de ciertos términos vinculados con el Budismo como son en esta estrofa: *dharma*, *jñāna-jneya*, *dvipadāṃ vara*, *saṃbuddha*, y en otras, como ya lo indicamos: *buddha*, *nirvāṇa*, *sama*, *saṃvṛti*, *paramārtha*; las comparaciones de esta estrofa con el espacio (*ākāśa* y *gagana*) que apuntan a la Vaciedad de todo, a su irrealidad; y las doctrinas de que el conocimiento también es vacío y que no hay distinción entre el conocimiento y el objeto del conocimiento a que se refiere esta estrofa, son pruebas manifiestas de la influencia de la filosofía budista en Gauḍapāda. Shaṅkara en su comentario al tratado de Gauḍapāda *ad locum* identifica al "mejor de los hombres" –epíteto muy frecuente de Buda – con el Dios hinduista Nārāyaṇa, dentro de su interpretación de tendencia hinduista.

AUSENCIA DE SURGIMIENTO: *AJĀTIVĀDA*

En las estrofas del capítulo IV de su obra Gauḍapāda específicamente trata del *ajātivāda*, doctrina que sostiene la no existencia de surgimiento y que es considerada fundamental en su pensamiento. Esta concepción de Gauḍapāda, como dijimos, también lo acerca en forma sorprendente

a la posición del budista Nāgārjuna. Esta idea aparece en los siguientes pasajes:

– III, 2 a y c:

ato vakṣyāmi [...]
yathā na jāyate kiṃcid [...]

«Explicaré entonces [...]
cómo nada nace [...]».

– III, 43 c-d:

... ajaṃ sarvam anusmṛtya jātaṃ naiva tu paśyati //

«Teniendo siempre presente que todo es no-nacido,
uno ya no ve algo [que haya] nacido».

– IV, 5 a-b:

khyāpyamānām ajatiṃ tair anumodāmahe vayam /

«Nosotros aprobamos
[la doctrina de] el no surgimiento
proclamado por ellos
[= los *advaitavādins*, no-dualistas]».

– IV, 19 c-d:

[...] evaṃ hi sarvathā buddhair ajātiḥ paridīpitā //

«[...] Así pues el no surgimiento en absoluto
ha sido aclarado por los sabios
[literalmente: por los *buddhas*]».

– IV, 22:

svato vā parato vāpi na kiṃcid vastu jāyate /
sad asat sadasad vāpi na kiṃcid vastu jāyate //

(Cf. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakārikās* I, 3)

«Ninguna cosa surge de sí misma o de otra;
ninguna cosa existente,
no existente,
existente y no existente
surge».

– IV, 28:

tasmān na jāyate cittaṃ cittadṛśyaṃ na jāyate /
tasya paśyanti ye jātiṃ khe vai paśyanti te padam //

«Por esta razón la mente no surge,
ni surge lo percibido por la mente;
quienes ven el surgimiento de ella [= la mente],
ellos están viendo una huella en el espacio».

– IV, 38 a-b:

utpādasyāprasiddhatvād ajaṃ sarvam udāhṛtam /

«En razón del hecho de no haber sido establecido
el surgimiento,
se ha dicho que todo es no nacido».

¿QUIÉN ES EL "IMAGINADOR" (*VIKALPAKA*)?

Pero ¿quién es el "creador" o mejor dicho el "imaginador"de esta realidad empírica irreal, el "percibidor" del surgimiento que es ilusorio?

En II, 11 c-d Gauḍapāda se pregunta:

... ka etān budhyate bhedān ko vai teṣāṃ vikalpakaḥ //

«¿Quién conoce estas diversidades
[de cosas que se presentan en la realidad empírica]?
¿Quién es el imaginador (*vikalpaka*) de ellas?».

En la estrofa siguiente II, 12 a, b y c, el mismo Gauḍapāda se contesta:

kalpayaty ātmanātmānam ātmā [...]/
sa eva budhyate bhedān [...]

«El *ātman* [...] por sí mismo a sí mismo se imagina
[bajo las diversas formas
que aparecen en la realidad empírica] [...]
y sólo él [= el *ātman*] conoce las diversidades [...]».

La raíz *KḶP-*, que aparece en la última estrofa citada y en las siguientes, sin el prefijo *vi-*, en sus formas causativas personales y verbo-nominales, como *kalpayati* (II, 12), *kalpayate* (II, 13 y 16), *kalpita* (II, 14 y 15), tiene entre otros el sentido de "preparar", "formar", "fabricar", "preparado", "formado", "fabricado"; y en su forma causativa nominal, con el sufijo *vi-*, como *vikalpita* (II, 17 y 19), tiene el sentido de "imaginado". El sustantivo *vikalpa*, que también deriva de *vi-KḶP-* y que es usado por Gauḍapāda en I, 18 y II, 18, significa "ilusión", "fantasía". Una de las características fundamentales de *vikalpa* de acuerdo con Patañjali, *Yogasūtras* I, 9, es que *vikalpa* es *vastuśūnya*, "vacío de cosa", "carente de correlato cósico", es decir, sin correlato real. Podemos, pues, considerar que todas esas formas derivadas de *(vi-)KḶP-* expresan en el contexto del tratado de Gauḍapāda la idea de "producir imaginariamente", "crear en el plano mental", "imaginar".

EL *ĀTMAN*

Gauḍapāda, en el primer capítulo de su tratado, que es un comentario de la *Māṇḍūkya-Upanishad*, analiza las cuatro formas de manifestarse del *ātman*: en el estado de vigilia (*jāgaritasthāna*) recibe el nombre de *Viśva*, en el estado del sueño con visiones oníricas (*svapnasthāna*) recibe el nombre de *Taijasa*, en el estado del sueño profundo (*suṣuptisthāna*) recibe el nombre de *Prajña*, en el cuarto estado, el estado trascendente del *ātman*, recibe el nombre de *Turya* o *Turīya* ("el cuarto").

El *Ātman* es un principio consciente que conoce (*budhyate*, II, 11 c) y que imagina (*kalpayati*, II, 12 a y *kalpayate* II, 16 a). Es personalizado, ya que es designado con la palabra *deva*: «Dios» (II, 12 b, cf. I, 10 c)

y con la palabra *prabhu*: «Señor» (II, 13 d), que Shaṅkara en su comentario *ad locum* glosa por *Īśvara*: «Señor».

Además de las mencionadas características, Gauḍapāda asigna al *ātman* diversas cualidades. Señalaremos ahora algunas estrofas de Gauḍapāda que contienen atributos del *ātman* que lo presentan como un Principio Supremo:

–en I, 1 a Gauḍapāda designa al *ātman* con el término *vibhu*: «que todo lo compenetra»;

–en I, 10 a-b-c, al describir el estado trascendente del *ātman* (*Turya*), lo califica de «capaz de [producir] la cesación de todos los sufrimientos»: *nivṛtteḥ sarvaduḥkhānām īśānaḥ*, de *prabhu* (glosado en II, 13 por Shaṅkara por «*Īśvara*»), de «imperecedero»: *avyaya*, de «no-dual»: *advaita*;

–en I, 11 d se afirma que el *ātman* en su estado trascendente (*Turya*) está al margen de la causa y el efecto: *dve* [según el comentario de Shaṅkara = *kārya* y *kāraṇa*] *tu turye na siddhyataḥ*;

–en I, 12 d se aplica a *Turya* el calificativo de *sarvadṛk sadā*: «el que todo lo ve [= conoce] siempre»;

–en I, 13 a señala que en el estado *Turya*, «no hay percepción de dualidad»: *dvaitasyāgrahaṇam*;

–en I, 14 c-d del estado *Turya* se dice que «los que han llegado a la certeza no ven en el *Turya* ni sueño profundo ni sueño con visiones oníricas»: *na nidrāṃ naiva ca svapnaṃ turye paśyanti niścitāḥ*, es decir, que el *ātman* en su estado trascendente está al margen de ambas situaciones: de caer en un estado de sueño profundo en que no se da conocimiento de la realidad (*tattvāpratibodha*), o de caer en un sueño con ensueños en que se da captación de lo que no existe realmente (*anyathāgrahaṇa*);

–en I, 16 Gauḍapāda afirma que cuando el *jīva* se libera, conoce al *ātman* (según la interpretación de Shaṅkara *ad locum*) «no nacido, al margen del sueño y de las visiones oníricas, no dual»: *ajam anidram asvapnam advaitaṃ budhyate*.

LA *MĀYĀ*

El *Ātman* crea la ilusión de la realidad empírica. Como veremos más adelante en la sección «Qué es lo que imagina el imaginador», la realidad

empírica está constituida por el *jīva*, el individuo o yo empírico, y por el mundo en que él existe. En otros términos podemos decir que la realidad empírica está compuesta por el sujeto y el objeto del conocimiento. Cf. los términos *grahaṇa* y *grāhaka* ("captación" y "captador" de IV, 47), que Shaṅkara glosa por *viṣaya* y *viṣayin* ("objeto" y "sujeto") y *grāhya* y *grāhaka* de IV, 72, y las secciones «Identidad de *Brahman* y el *ātman*» y «El *vijñāna* (conciencia)» más adelante en este mismo capítulo.

El *Ātman* tiene, pues, un poder creador de ilusión. Gauḍapāda designa en II, 12 y II, 19 al poder poseído por el *Ātman* con el término *māyā*, que entre sus múltiples acepciones tiene las de "magia", "poder mágico", "ilusión mágica", acepciones éstas que hay que tener siempre presente. En efecto, el poder del *Ātman* no es un poder creador de realidades sino un poder, como el del mago, creador de ilusiones. La relación de *māyā* con la magia está bien puesta de relieve por Shaṅkara en su comentario de la estrofa I, 7. En esta estrofa, Gauḍapāda menciona a algunos pensadores (entre los cuales debemos contar al mismo Gauḍapāda) que piensan que la creación, *sṛṣṭi*, tiene la naturaleza de un sueño o de una *māyā*. Shaṅkara ilustra la última comparación trayendo a colación al mago, *māyāvin*, que crea en los espectadores de su exhibición la ilusión de que están contemplando una sucesión de actos extraordinarios que el mago está llevando a cabo.

¿POR QUÉ, PARA QUÉ Y CÓMO SE DA ESTE PROCESO DE CREACIÓN IMAGINARIA?

En las estrofas I, 7-9, Gauḍapāda enumera algunas razones acerca del por qué, el para qué y el cómo de la "creación" ideadas por los que especularon sobre el tema: unos consideran a la creación como expansión (*vibhūti*) (I, 7), otros como un sueño o una ilusión mágica (*svapnamāyā*) (I, 7), otros la atribuyen a un acto de voluntad del Señor (*icchā*) (I, 8), otros consideran que ésta tiene su origen en el tiempo (*kāla*) (I, 8), otros piensan que la creación es para el goce (*bhoga*) del Señor (I, 9), otros la conciben con un acto lúdico (*krīḍā*) (I, 9), y finalmente hay quienes piensan que la creatividad espontánea es la naturaleza (*svabhāva*) del Señor (I, 9).

Gauḍapāda, aunque no expresamente, adheriría a la *svapnamāyā*: la creación de la realidad empírica y la creación del yo empírico son como

"un sueño o una ilusión mágica", concepción similar a la del idealismo budista y que es la explicación coherente con los principios del sistema de Gauḍapāda.

Pero la creación imaginaria de la realidad empírica por parte del *ātman* plantea una cuestión sumamente importante: ¿por qué razón, causa o motivo crea el *ātman* la realidad empírica? Es una pregunta similar a aquella que se plantea en todos los sistemas teístas en general: ¿por qué Dios crea el mundo? Remitimos al capítulo siguiente destinado a Shaṅkara, a la sección que lleva el título de «¿Por qué tiene lugar el proceso de creación ilusoria que da origen al *jīva*, al mundo y al Señor?», en que hacemos algunas reflexiones sobre esta cuestión que se plantea también en el caso de Shaṅkara.

BRAHMAN Y SUS ATRIBUTOS

Como hemos dicho repetidas veces, la noción más importante de las *Upanishads* es la de *Brahman*. Las *Upanishads* además identifican en muchos lugares al *Ātman* con *Brahman*.

Gauḍapāda en diversas estrofas se refiere a *Brahman* y señala sus atributos. Estos atributos concuerdan con los atributos upanishádicos de *Brahman*.[3]

Entre los atributos de *Brahman* señalados por Gauḍapāda tenemos:

–en I, 25 a-b y I, 26 a-b, la sílaba sagrada *OM* es identificada con *Brahman* (en virtud del principio upanishádico de la identificación del símbolo con lo simbolizado), y en I, 28 Gauḍapāda afirma que la sílaba sagrada *OM* es *Īśvara*, luego un atributo de *Brahman* es ser *Īśvara* (Señor);

–en el mismo I, 26 c-d, siempre refiriéndose a *OM/Brahman*, dice que es:

apūrvo 'nantaro 'bahyo 'naparaḥ praṇavo 'vyayaḥ //

«sin precedente, sin interior, sin exterior,
OM es único, imperecedero;»

3. Cf. el capítulo 3 de la Segunda Parte de este libro dedicado a las *Upanishads*.

–en I, 27 a-b Gauḍapāda describe a la sílaba sagrada *OM* (que es *Brahman*) como?

sarvasya praṇavo hyādir madhyam antas tathaiva ca /

«*OM* es principio, medio y fin de todo [...];»

–en I, 29 a-c como *amātra*: «ilimitada», como *anantamātra*: «infinita», como *dvaitasyopaśama*: «cesación de la dualidad», como *śiva*: «auspiciosa»;

–en III, 33 c *Brahman* es calificado de «no nacido»: *aja* y «eterno»: *nitya*;

–en III, 35 c-d se dice de él que es «carente de temor»: *nirbhaya* (cf. I, 25) y algo «cuya luz es el conocimiento»: *jñānāloka*;

–en III, 36 a-c «que está al margen del sueño y de las visiones oníricas»: *anidra*, *asvapna*, «carente de nombre»: *anāmaka*, «carente de forma»: *arūpaka*, «conocido de golpe»: *sakṛdvibhāta*, «omnisciente»: *sarvajña*;

–en III, 46-47 Gauḍapāda afirma que cuando la conciencia (*citta*) recobra su prístina naturaleza trascendente, entonces es *Brahman*, y por eso manifiesta los siguientes atributos: «establecida en sí misma»: *svastha*, «calma»: *śānta*, «nirvāṇizada»: *sanirvāṇa*, «indescriptible»: *akathya*, «suprema felicidad»: *sukham uttamam*, «no nacida»: *aja*, «omnisciente»: *sarvajña*, atributos que, por consiguiente, se refieren también a *Brahman*.

En la enumeración de los atributos de *Brahman* se hacen presentes las dos tendencias de la concepción del Principio Supremo en las *Upanishads*, a que nos hemos referido en el capítulo 3 de este libro: la concreto-personal (*Īśvara*, el Señor, Dios) y la abstracto-impersonal (lo Absoluto, heterogéneo, trascendente, indescriptible).

IDENTIDAD DE *BRAHMAN* Y EL *ĀTMAN*

Gauḍapāda no equipara explícitamente al *Ātman* con *Brahman*, identidad que constituye una tesis importante de las *Upanishads*, pero en el párrafo 2 de la *Māṇḍūkya-Upanishad*, que es comentada por Gauḍapāda en el capítulo primero de su tratado y que es el fundamento del que

parte Gauḍapāda para exponer su propia teoría según R.D. Karmarkar (Introducción, pág. XXXI de su edición del tratado), el *Ātman* es identificado con *Brahman* (*ayam ātmā brahma*), por lo cual en principio debemos suponer que para él ambos términos designan una misma entidad, el Principio Supremo, *Ātman / Brahman*, en su doble aspecto de individual y cósmico.

Además lleva a la misma conclusión el hecho de que del mismo texto de Gauḍapāda surge que muchos atributos son comunes al *Ātman* y a *Brahman*:

–*prabhu / Īśvara*: «Señor» (I, 10 b y II, 13 d para el *Ātman*; I, 28 a para *Brahman*);

–*vibhu* : «que todo lo compenetra» (I, 1 a para el *Ātman*) y *amātra*: «carente de medida», y *anantamātra*: «ilimitado» (I, 29 a para *Brahman*);

–*sarvaduḥkhānām īśānaḥ*: «capaz de producir la cesación de todos los sufrimientos» (I, 10 a-b para el *Ātman*) y *śivam*: «auspicioso» (I, 29 b para *Brahman*) y *sukham uttamam*: «suprema felicidad» (III, 47 b para *Brahman*);

–*avyaya*: «imperecedero» (I, 10 b para el *Ātman*; I, 26 d para *Brahman*);

–*advaita*: «no-dual» (I, 10 c para el *Ātman*; cf. I, 13 a que señala que en el estado *Turya*, trascendente, del *Ātman* «no hay percepción de dualidad»: *dvaitasyāgrahaṇa*) y *dvaitasyopaśama* : «cesación de la dualidad» (I, 29 b para *Brahman*);

–*anidra*, *asvapna*: «al margen del sueño profundo», «al margen de las visiones oníricas» respectivamente (I, 16 c para el *Ātman*; cf. I, 14 c; y III, 36 a para *Brahman*);

–*sarvadṛk*: «que todo lo ve» (I, 12 d para el *Ātman*) y *sarvajña*: «que todo lo conoce», «omnisciente» (III, 36 c para *Brahman*);

–*aja*: «no-nacido» (I, 16 c para el *Ātman*; y III, 33 c para *Brahman*).

EL *VIJÑĀNA* (CONCIENCIA)

Señalemos ante todo que en Gauḍapāda, así como en el budista Vasubandhu (*Viṃśatikā*), los términos *vijñāna*, *citta*, *manas* y *cetas* son sinónimos e indican la conciencia, la mente, el conocimiento, opuestos a la materia inerte, no-consciente, incapaz de conocimiento.

En IV, 28 a Gauḍapāda expresa que la conciencia (*citta*) no nace (*na jayate cittaṃ*).

En IV, 45 establece la distinción entre *dos estados de la conciencia*, uno *real* y el otro *imaginario*: la conciencia (*vijñāna*) es calma, no-dual, está caracterizada por el hecho de ser por naturaleza sin surgimiento, sin movimiento, no cósica, pero asume la falsa apariencia de surgimiento, de movimiento, de cosa:

> *jātyābhāsaṃ calābhāsaṃ vastvābhāsaṃ tathaiva ca / ajācalam avastutvaṃ vijñānaṃ śāntam advayam //*

Por eso en IV, 46 a-b concluye, reiterando lo dicho en IV, 28, que la conciencia (*citta*) «no surge»: *na jāyate*.

En las estrofas IV, 47-52 Gauḍapada desarrolla una comparación entre la conciencia (*vijñāna*) y la antorcha giratoria (*alāta*) que ilustra los dos estados de la conciencia, el *real* y el *imaginario* mencionados antes: así como una antorcha encendida, en movimiento (*spandita*), puede aparecer bajo la forma (*ābhāsa*) de diversas figuras luminosas, de la misma manera la conciencia, en movimiento (*spandita*), es decir, cuando abandona su estado de calma originaria y esencial, se manifiesta bajo la falsa apariencia (*ābhāsa*) de acto de conocimiento y de sujeto de conocimiento (*grahaṇagrāhaka*) (IV, 47). Así como cuando la antorcha encendida no está en movimiento (*aspandamāna*) no da lugar a la aparición (*anābhāsa*) de diversas figuras luminosas, no surge (*aja*) bajo la forma de esas figuras, de la misma manera la conciencia cuando no está en movimiento (*aspandamāna*), es decir, cuando no abandona su estado de calma originaria y esencial, no se manifiesta bajo ninguna apariencia (*anābhāsa*), no hay para ella surgimiento (*aja*) bajo la forma de nada (IV, 48).

En IV, 49 la comparación se refiere a las figuras a que da lugar la antorcha encendida cuando está en movimiento y cuando entra en reposo: esas apariciones o manifestaciones (*ābhāsa*) de diversas figuras luminosas sólo son producidas por la antorcha encendida cuando está en movimiento, y no por otra cosa; cuando la antorcha encendida está en reposo esas apariciones o manifestaciones no existen en otro lugar que no sea ella, y no es que penetran en ella viniendo de otro lugar (IV, 49), además esas apariciones o manifestaciones «no salen» (*na nirgata*) de la antorcha encendida, en razón de que «no son cosas» (*dravyatva-abhāva*, glosado por Shaṅkara por *vastutva-abhāva*) realmente existentes (IV, 50 a-b). De las apariciones o manifestaciones (*ābhāsa*) de la conciencia (*vijñāna*) –apariencia de surgimiento, apariencia de movimiento, apariencia de

"cosidad" (IV, 45), apariencia de acto de conocimiento y de sujeto de conocimiento (*grahaṇagrāhaka*) (IV, 47), apariencia de dualidad (*dvayābhāsa*) (IV, 61-62) y apariencia de objeto y de sujeto del conocimiento (*grāhyagrāhaka*) (IV, 72)– se puede afirmar lo mismo que de las figuras luminosas producidas por la antorcha giratoria, en razón de que no existe diferencia entre unas y otras manifestaciones (IV, 50): las formas bajo las cuales se manifiesta (*ābhāsa*) la conciencia (*vijñāna*) no son producidas por otra cosa que la conciencia, no existen fuera de ella, no penetran en ella viniendo del exterior, de otro lugar (IV, 51), ni salen de ella, en razón de que no son cosas realmente existentes (IV, 52 a-b).

Gauḍapāda afirma en IV, 61-62 que la conciencia (*citta*) siendo no-dual (*advaya*) asume la apariencia de dual (*dvayābhāsa*) tanto en el sueño con ensueños como en el estado de vigilia:

–en IV, 65-66 que las creaturas (*jīva*) que la conciencia (*citta*) tiene como objeto o percibe no existen fuera de, al margen de ella (*na vidyante tataḥ pṛthak*);

–en IV, 72 que la realidad empírica dual escindida en sujeto y objeto (*grāhyagrāhaka*) es sólo un simple producto de la conciencia y que la conciencia es siempre carente de objeto (*nirviṣaya*) –por eso se dice de ella que es sin relación con nada (*asaṅga*);

–IV, 77 y 78 se refieren a la inexistencia de causa (*animitta*) de la conciencia (*citta*), es decir, que la conciencia está al margen de la causalidad.

IDENTIDAD DEL *ĀTMAN* / *BRAHMAN* Y EL *VIJÑĀNA* (CONCIENCIA)

Gauḍapāda tampoco equipara explícitamente al *Ātman* con la conciencia (*vijñāna*, *citta*, etcétera). Sin embargo, dicha identidad debe ser admitida, en primer lugar, porque no es posible que existan dos "creadores" de la realidad empírica ilusoria, el *Ātman* y la conciencia, y, en segundo lugar, dicha identidad surge de la manera de ser y cualidades atribuidas al *Ātman* y a la conciencia. Señalemos como ejemplos los siguientes atributos comunes:

–«no-nacido»: *aja*, *na jayate* (I, 16 para el *Ātman*; IV, 28 para la conciencia);

–tanto el *Ātman* como la conciencia se presentan en dos estados o situaciones diversos: uno real, absolutamente trascendente y no dual, el otro imaginario, relacionado y dual; en el caso del *Ātman*, el *Ātman* como imaginador-creador es el primer estado y el segundo estado del *Ātman* es como *jīva* (cf. III, 3 estrofa en que se dice que el *Ātman*, dotado de excelsas cualidades, surge bajo la forma de los *jīvas*, limitados por los conglomerados de los componentes corporales); en el caso de la conciencia, el primer estado es la conciencia en sí, aislada, *sin aparecer bajo la forma de* nada (cf. IV, 45, estrofa en la cual se da claramente la oposición entre la conciencia en sí, sin surgimiento, sin movimiento, no-cósica y la conciencia tal como aparece, con surgimiento, con movimiento, cósica), y el segundo estado de la conciencia es cuando aparece bajo la forma de sujeto y objeto;

–«calmo»: *śānta* (III, 47 con relación a *Brahman*, con el cual el *Ātman* es identificado; IV, 45 para la conciencia);

–«no dual»: *advaita*, *advaya* (I, 10 para el *Ātman*; IV, 45 para la conciencia);

–en sus estados no trascendentes ambos, el *Ātman* y la conciencia, dan origen a productos imaginarios, ilusorios (II, 13, II, 16, II, 19-28 para el *Ātman*: *jīva*, *bhāva*: cosas, *prāṇa*: el aliento vital, *guṇa*: la cualidad, *kāla*: el tiempo, *manas*: la mente, *loka*: el mundo, *sṛṣṭi*: la creación, *laya*: la disolución, *sthiti*: la conservación, etcétera; IV, 47-48, IV, 72 para la conciencia: *grahaṇagrāhaka*, *grāhyagrāhaka*);

–las formas bajo las cuales se manifiesta (*ābhāsa*) la conciencia (*vijñāna*) no son producidas por otra cosa que la conciencia, no existen fuera de ella, no penetran en ella viniendo del exterior, de otro lugar (IV, 51), ni salen de ella, en razón de que no son cosas realmente existentes (IV, 52 a-b), y con relación al *Ātman*, de las consideraciones expresadas en las secciones «¿Quién es el imaginador *(vikalpaka)*?», «¿Qué es lo que imagina el imaginador?» e «Identidad del *Ātman* y el *jīva*», se puede concluir que el *jīva* y las cosas (*bhāva*) son creados imaginariamente por el *Ātman* (II, 12 a-b-c, 13 y 16), no dándose ninguna otra posibilidad para su surgimiento, y además también, careciendo de existencia real, no pueden ni existir fuera del *Ātman*, ni ingresar en él, ni salir de él, ya que la "creación mental" tiene que estar "en el interior" del imaginador.

El examen de los textos presentados en esta sección y en la precedente y de las funciones de la conciencia, *vijñāna*, en el sistema de Gauḍapā-

da, lleva a la conclusión de que la conciencia en este sistema tiene una importancia comparable a la de la conciencia en el sistema de la Escuela Idealista Budista Yogāchāra, y muy superior a la que tiene en las *Upanishads*. Este hecho es otra manifestación de la presencia del pensamiento budista en Gauḍapāda y de la influencia que éste tuvo en dicho autor.

Siendo el *Ātman* idéntico a *Brahman* podemos admitir a su vez la identidad de *Brahman* y la conciencia.

LOS DOS ENFOQUES DE LA CREACIÓN

En la secciones «¿Quién es el imaginador (*vikalpaka*)?» y «La *māyā*», que preceden, señalamos que Gauḍapāda en una serie de pasajes de su tratado, especialmente de su capítulo II, considera que el *Ātman* imagina, es decir, «crea imaginariamente», «crea en el plano imaginario» la realidad empírica ilusoria mediante el poder mágico que posee. Se podría decir que en este enfoque de la creación se hace presente una concepción en cierto sentido *personalista* de la misma, en cuanto el *Ātman* imagina al mundo y así lo "crea". *Ātman* es un sustantivo masculino, a quien se le aplican los términos *deva*: «Dios» y *prabhu*: «Señor» glosado por *Īśvara*, y al *Ātman* se le presenta como llevando a cabo una acción, como el agente de una acción bien definida (*kalpayati*, *kalpayate*, etcétera), agente dotado de conciencia (cf. el término *budhyate*: «conoce»), de voluntad –véase la discusión contenida en las estrofas I, 8-9 del tratado sobre la razón que tuvo el *Ātman* para crear. Cf. la sección «¿Por qué se da este proceso de creación imaginaria?» en este mismo capítulo.

Por el contrario, en otros pasajes, ya del capítulo IV del tratado, señalados en la sección anterior «El *vijñāna* (conciencia)», el enfoque del mismo Gauḍapāda se inclina más hacia una concepción *despersonalizada* de la "creación" centrada en la conciencia, la cual *aparece* en determinadas circunstancias *bajo la forma de* la realidad empírica compuesta por seres y cosas, que no tienen en verdad una existencia real. Las estrofas IV, 47 y siguientes utilizan profusamente la palabra *ābhāsa*: "manifestación", "aparición". *Vijñāna* (conciencia) y sus sinónimos *citta*, *manas*, *cetas* son sustantivos neutros, y la acción de *aparecer bajo la forma de* no es necesariamente y siempre una acción consciente y voluntaria llevada a cabo por lo que aparece bajo una forma u otra. El que algo aparezca bajo una forma determinada se debe por diversas causas a

la persona que la está percibiendo. Recuérdese los ejemplos clásicos de la epistemología de la India, de la columna que aparece bajo la forma de un hombre y de la cuerda que aparece bajo la forma de una serpiente, no porque la columna y la cuerda hayan actuado con ese fin, sino por un error en el acto perceptivo del sujeto que se encuentra frente a ambos. Cuando ese error desaparece, el sujeto ve la cosa como es, como columna, como cuerda. Es así que la estrofa I, 16 indica que el *jīva* no percibe su propia verdadera naturaleza por causa atribuible a él, sino por causa ajena a él: el estar hundido en el sueño sin comienzo de la ilusión que lo domina; la verdadera naturaleza del *jīva* no hace nada para aparecer en forma diferente de lo que ella verdaderamente es.

El primer enfoque *personalista* es más cercano a y acorde con la actitud general de las *Upanishads*, ya que existen en ellas elementos que inducen a una concepción personalista de *Brahman* y el *Ātman* (véase los capítulos 4, 7 y 8 de este mismo libro, relativos a los sistemas de Bādarāyaṇa, Rāmānuja y Madhva, que conciben a *Brahman* / *Ātman* como seres personales), mientras que el segundo enfoque *no-personalista* acerca a Gauḍapāda al idealismo budista, para el cual sujeto y objeto se diluyen en una única entidad realmente existente, la conciencia, que aparece bajo la forma de uno u otro, sin que exista en el exterior ningún correlato real.[4]

Se podría pensar que las diferencias de estos dos enfoques relativos a la forma de creación, que postulan, uno, un *Ātman* que imagina la realidad empírica, y el otro, una conciencia que se presenta bajo la forma de esa realidad empírica, pueden llevar a negar la identificación del *Ātman* con la conciencia.

Con el fin de armonizar ambos enfoques, se puede interpretar que el *Ātman* «crea imaginariamente» (*kalpayati*, *kalpayate*) la realidad empírica *apareciendo* (*ābhāsa*) bajo la forma de ella. El enfoque "personal" apuntaría a la intervención del *Ātman* como agente de todo el proceso imaginario creador; el enfoque "aparicional" apuntaría a la forma como ese proceso se realiza.

Por otro lado, hay que tener presente con miras a la armonización de ambos enfoques que existen pasajes fuera del capítulo IV que presentan

4. Cf. Dignāga, *Ālambanaparīkṣā*, estrofa 6 c-d, Sthiramati, comentario de la *Triṃśikā ad* I a-c, pág. 15, línea 25-p. 16, línea 7, ed. Sylvain Lévi, y Hiuan Tsang, *Siddhi*, *Taishō* 1585, vol. 31, pág. 1 a, líneas 15-26.

la acción imaginaria creadora del *Ātman* como un proceso de "aparecer bajo la forma de" –proceso este último relacionado predominantemente con la conciencia. Los mencionados pasajes son:

–II, 17 y 18, en que se dice:

aniścitā yathā rajjur andhakāre vikalpitā /
sarpadhāradibhir bhāvais tadvad ātmā vikalpitaḥ (17).

«Así como una cuerda
no captada con certeza en la oscuridad
es imaginada bajo la forma de entidades
como una serpiente, un hilo de agua, etcétera,
de la misma manera es imaginado el *Ātman*
[bajo la forma de la diversidad
constituida por infinitas entidades,
como el *jīva*, el *prāṇa*, etcétera –como completa Shaṅkara]».

Y también se dice:

niścitāyāṃ yathā rajjvāṃ vikalpo vinivartate /
rajjur eveti cādvaitaṃ tadvad ātmaviniścayaḥ (18).

«Así como,
una vez que la cuerda ha sido captada con certeza,
la falsa imaginación desaparece
y [se da un conocimiento
expresado de la siguiente manera:]
"Sólo es una cuerda",
de la misma manera
la captación con certeza del *ātman*
[que hace que la falsa imaginación
del *Ātman* como *jīva*, *prāṇa*, etcétera desaparezca,]
es la no-dualidad".

Así como la cuerda por error aparece bajo la forma de una serpiente, así el *Ātman* es captado igualmente por error bajo una forma que no es la suya; aparece bajo la forma de la diversidad que es opuesta a su verdadera naturaleza, la No-dualidad, la unidad.

–II, 19-28:

prāṇādibhir anantaiś ca bhāvair etair vikalpitaḥ (19 a-b).

«[El *Ātman*] es imaginado
bajo la forma de estas innumerables entidades
como el *prāṇa*, etcétera [...]».

De la estrofa 20 a la 28 el texto menciona algunas de estas entidades como los seres (*bhūta*), las cualidades (*guṇa*), el tiempo (*kāla*), el mundo (*loka*), la creación (*sṛṣṭi*), la disolución (*laya*), la conservación (*sthiti*), los Dioses (*deva*), la mente (*manas*), el intelecto (*buddhi*), la conciencia (*citta*), etcétera. El *Ātman* es concebido, se manifiesta, aparece bajo estas formas que no corresponden a su verdadera naturaleza. Cf. estrofa II, 33.

–III, 3:

ātmā [...] jīvair [...] uditaḥ (3 a-b).

«El *Ātman* [...] surge
bajo la forma de los *jīvas* [...]».

Los *jīvas* creados imaginariamente por el *Ātman* son las formas bajo las cuales él aparece.

¿QUÉ ES LO QUE IMAGINA EL IMAGINADOR?

El *ātman* tal como ha sido descrito anteriormente, idéntico a *Brahman* y a la conciencia, y dotado de un poder creador de ilusiones (*māyā*), crea imaginariamente la realidad empírica (II, 11 y II, 12), que en términos de verdad es irreal y no surge. Véanse las secciones «La irrealidad (*vaitathya*) de todo» y «Ausencia de surgimiento (*ajātivāda*)», que preceden.

En las estrofas que señalamos a continuación Gauḍapāda indica algunos de los productos de la actividad imaginativa del *ātman*: "las cosas" (*bhāva*) que están en el interior de la mente (*antaś citte*) y las que parecen estar en el exterior de la mente (*bahiś citte*) (II, 13), y "el *jīva*" o

ser vivo, que es el sujeto del conocimiento empírico y que está hundido ya en la realidad imaginada por el *ātman*, y que de acuerdo con esta estrofa es lo primero que imagina el *ātman* (II, 16). En las estrofas II, 19-28 Gauḍapāda enumera en detalle, como ya lo indicamos en la sección anterior, aquellas cosas bajo cuya forma el *ātman* se presenta a los seres: como *prāṇa*, el aliento vital, etcétera. En las estrofas IV, 47 y IV, 72 se dice de la conciencia, que básicamente es idéntica al *Ātman*, que ella aparece bajo la forma de sujeto, objeto y acto de conocimiento, es decir, que a ella se debe "el surgimiento", imaginario desde luego, de todo lo que compone la realidad empírica.

IDENTIDAD DEL *ĀTMAN* Y EL *JĪVA*

La relación entre el *Ātman* y el *jīva* es de identidad esencial. En III, 13 se dice: «La identidad (*ananyatvam*) sin [ninguna] distinción (*abhedena*) entre el *jīva* y el *ātman* es alabada, pero la diversidad [de ambos] (*nānātvam*) es reprobada».

En las estrofas III, 14 y 15 se afirma que aquellos textos que formulan distinción entre el *Ātman* y el *jīva*, o bien son de carácter metafórico (*gauṇa*) y no pueden ser tomados en su sentido "principal" o directo (*mukhyatva*) o bien sólo son un método (propedéutico) (*upāya*) cuya finalidad es llevar a la comprensión de la doctrina (*avatārāya*).

Y la estrofa III 15 concluye:

nāsti bhedaḥ kathaṃcana.

«No existe diferencia en absoluto [en toda la creación y por lo tanto entre el *Ātman* y el *jīva*]".

En las estrofas III, 3-8 Gauḍapāda utiliza la comparación, *dṛṣṭānta*, entre el espacio ilimitado o gran espacio (*mahākāśa*) y el espacio existente, limitado, encerrado dentro de una vasija, para dejar establecido que ambos espacios son uno y el mismo e ilustrar las relaciones que existen entre ambos:

ātmā hyākāśavaj jīvair ghaṭākāśair ivoditaḥ /
ghaṭādivac ca saṃghātair jātāvetan nidarśanam //3//

«El *Ātman* surge, bajo la forma de los *jīvas*,
debido a los conglomerados
[de los componentes corporales],
como el gran espacio [surge], bajo la forma de los espacios
[encerrados] en las vasijas,
debido a las vasijas y otros [receptáculos].
Ésta es la explicación con relación al surgimiento.»

ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā /
ākāśe saṃpralīyante tadvaj jīvā ihātmani //4//

«Así como, destruidas las vasijas
[literalemente: disueltas],
los espacios [encerrados] en las vasijas
y otros receptáculos
se disuelven en el gran espacio,
de la misma manera [se disuelven] los *jīvas*
aquí en el *Ātman*.»

yathaikasmin ghaṭākāśe rajodhūmādibhir yute /
na sarve saṃprayujyante tadvaj jīvāḥ sukhādibhiḥ //5//

«Así como cuando un espacio [encerrado] en la vasija
está en contacto con polvo, humo, etcétera,
no todos [los espacios encerrados en otras vasijas, etcétera]
están en contacto con [polvo, humo, etcétera],
de la misma manera [ocurre con] los *jīvas*
con relación a la felicidad, etcétera
[es decir que, cuando un *jīva*
está en contacto con o experimenta felicidad,
esta misma experiencia no la tienen los otros *jīvas*].»

rūpakāryasamākhyāś ca bhidyante tatra tatra vai /
ākāśasya na bhedo'sti tadvaj jīveṣu nirṇayaḥ //6//

«La forma, la función y el nombre
difieren en una y otra [vasija]
[literalmente: "aquí y allá"];

del espacio no existe diferencia,
así es la determinación en lo que respecta a los *jīvas*
[es decir: así como el espacio,
a pesar de las diferentes formas, etcétera
de las vasijas que lo contienen, es siempre el mismo,
así el *Ātman*, a pesar de las diferencias de los *jīvas*
bajo cuya forma aparece, es siempre el mismo].»

nākāśasya ghaṭākāśo vikārāvayavau yathā /
naivātmanaḥ sadā jīvo vikārāvayavau tathā //7//

«Así como el espacio [encerrado] en la vasija
no es ni una transformación
ni una parte del gran espacio,
de la misma manera el *jīva*
no es jamás ni una transformación
ni una parte del *Ātman*».

De acuerdo con las estrofas que anteceden, el *jīva* no es otra cosa que el mismo *Ātman* limitado por el cuerpo imaginario que él mismo creó (III, 3). Al destruirse el cuerpo, o mejor dicho los diferentes cuerpos en que el *jīva* está encarnado, en el momento de la Liberación, queda sólo el *Ātman* (III, 4). El *Ātman* no es afectado por las impurezas del cuerpo con las que los *jīvas* entran en contacto y las, experiencias, de uno de los *jīvas* no es propia de todos los otros *jīvas* (III, 5). Al *Ātman* no le llegan las diferencias que puedan darse en los *jīvas* y en los cuerpos en que éstos se encarnan (III, 6). El *jīva* no es ni una transformación ni una parte del *Ātman* en cuanto que ambos son idénticos (III, 7).

Desde luego que el *jīva*, que Gauḍapāda afirma ser idéntico al *Ātman*, no es el *jīva* empírico, sujeto de conocimiento empírico, encadenado a la realidad empírica, sumido en la ignorancia y el dolor productos del estar encarnado en un cuerpo, hundido en la falsa dualidad, sino el *jīva* liberado de la condición empírica y manifestando en el acto de su Liberación y mediante ella su absoluta identidad con el *Ātman*, no quedando ya entonces ningún atisbo de dualidad ni con relación al *jīva* ni con relación a cosas ni con relación a actos de conocimiento –es el *jīva* considerado en lo más profundo y esencial de su naturaleza, el "verdadero *jīva*". El "verdadero *jīva*" corresponde al *Ātman* en su estado trascen-

dente, el *Turya* o *Turiya*; el "*jīva* empírico" corresponde a los otros tres estados del *Ātman* (véase la sección anterior «El *Ātman*»).

¿QUIÉN REALIZA LA CREACIÓN IMAGINARIA, EL *ĀTMAN* O EL *JĪVA*?

Como el *Ātman* se manifiesta bajo el doble aspecto de principio trascendente, *Ātman* propiamente dicho, y de principio cognoscente empírico, el *jīva*, cabe preguntarse: ¿bajo cuál de estos dos aspectos el *Ātman* realiza la creación imaginaria de todo?

El *Ātman* y el *jīva* son idénticos entre sí: el *Ātman* ubicado en el ámbito trascendente con su naturaleza auténtica de *Ātman* y el *jīva* ubicado en el ámbito empírico con su naturaleza de creación imaginaria, dotado de un conocimiento empírico limitado, expuesto al error y sometido al sufrimiento. El *Ātman* crea imaginariamente al *jīva* y después a las cosas (II, 16), en otros términos el *Ātman* aparece primero bajo la forma de *jīva* y después bajo la forma de las cosas.

Entendemos que en el preciso momento en que el *Ātman* da inicio a la creación imaginaria del *jīva*, ya el *Ātman* está actuando como *jīva*, y en el preciso momento en que el *Ātman* da inicio a la creación imaginaria de las cosas, la realidad empírica, ya el *Ātman* también está actuando como *jīva*. Así, ambas creaciones imaginarias, la del *jīva* y la de la realidad empírica, tienen que ser simultáneas, ya que las cosas creadas imaginariamente constituyen el objeto de la actividad cognoscitiva del *jīva*, actividad cognoscitiva que es necesaria para que el *jīva* quede plenamente constituido y pueda actuar como tal. El *inicio* de la creación imaginaria del *jīva* por parte del *Ātman*, el *surgimiento* de la conciencia empírica del *jīva* y la *aparición* inicial de las cosas tienen que ser simultáneos y no pueden darse el uno sin el otro.

Por lo anterior puede decirse que no es en su estado de *Ātman* auténtico sino en su estado de *jīva* que el *Ātman* se concibe como *jīva* y crea mentalmente las cosas con las cuales se imagina existir.

Con esta explicación se evita afectar al *Ātman*, entidad trascendente, con el error que significan verse equivocadamente como un yo empírico y percibir equivocadamente cosas que no existen en verdad. El error queda ubicado en el *jīva*, entidad imaginaria, y por eso mismo es imaginario a su vez. Esta interpretación se ve confirmada por el mismo Gauḍapāda

en I, 16, que presenta al «*jīva* adormecido por la ilusión mágica sin comienzo» (*anādimāyayā supto [...] jīvaḥ*), y por Shaṅkara en su comentario *ad* II, 17 (inicio) cuando afirma que la creación imaginaria del *jīva* (*jīvakalpanā*) es la raíz, el origen, de toda creación imaginaria (*sarvakalpanāmūla*).

Gauḍapāda no explica por qué se produce el proceso de creación imaginaria o ilusoria a que nos hemos referido en los párrafos que anteceden. La explicación que se podría dar sería –tomando en cuenta lo expresado por I, 16 que acabamos de citar– que el *Ātman* ha venido creando, con su poder de creación imaginaria que no ha tenido comienzo (*anādimāyā*), a los *jīvas* y a la realidad empírica desde una eternidad sin principio, es decir, en un proceso que no ha tenido comienzo en el tiempo. Por consiguiente, no es adecuado preguntar cuándo, cómo y por qué se produjo este proceso. Siempre fue así. Está en la naturaleza de la realidad.

EL *ĀTMAN* Y LAS COSAS

Todas las cosas de la realidad empírica son creadas imaginariamente por el *Ātman* (II, 13 y II, 16); son las formas bajo las cuales aparece la conciencia (*vijñāna*) (IV, 72); ellas tienen el mismo *status* ontológico que el *jīva*: ambos tienen una existencia meramente mental, imaginaria (II, 16); su *esse* es *ser imaginado*. Debido a su naturaleza de meras creaciones mentales, las cosas no tienen una existencia autónoma independiente del *Ātman* que las crea ya en su calidad de *jīva*, independiente también de la conciencia (*vijñāna*, *citta*, etcétera) que se manifiesta a través de ellas.

A pesar de que el *jīva* y las cosas tienen el mismo *status* ontológico de existencia imaginaria existen entre ambos importantes diferencias. Ante todo, el *Ātman* imagina primero (*pūrvam*) al *jīva* y *tataḥ*, "enseguida" (interpretación generalmente adoptada) imagina las cosas (II, 16). La creación imaginaria del *jīva* precede cronológicamente a la de las cosas. Además, la creación imaginaria presenta al *jīva* como sujeto del conocimiento (*grāhaka* = *jñātṛ* IV, 47, IV, 72) y a las cosas como objeto del conocimiento (*grāhya* IV, 72, *jñeya* IV, 1, IV 88 y 89). Aunque todo es mental y todo es únicamente la forma como la conciencia aparece, hay que tener presente que el *jīva* es una entidad dotada de la capacidad de conocer, mientras que las cosas carecen de esa capacidad, sólo pueden ser conocidas. Señalemos, por último, que si bien reiteradamen-

te se afirma en Gauḍapāda la identidad esencial del *Ātman* con el *jīva*, no ocurre lo mismo con relación a las cosas, objeto del conocimiento.

LAS DOS VERDADES

Una idea muy importante en Gauḍapāda es la de las "dos verdades" (*satya*): 1. La "verdad relativa", provisional, carente de veracidad, designada con la palabra *saṃvṛtisatya*, debiéndose tener presente que el sentido primero de *saṃvṛti* es "ocultamiento", sentido que se aplica a la verdad relativa en cuanto ésta "oculta", impide ver a la verdad absoluta, y 2. La "verdad absoluta", definitiva, veraz (*paramārthasatya*), que sólo se manifiesta cuando la *saṃvṛtisatya* ha sido descartada.

El término *satya* significa también "realidad". *Saṃvṛtisatya* puede traducirse así por "realidad de ocultamiento" y *paramārthasatya* por "realidad absoluta".

Los *jīvas*, o sea los seres empíricos, viven en el ámbito de la verdad o realidad relativa, siendo su destino, si se acogen a la disciplina del Vedānta, llegar en algún momento a la verdad o realidad absoluta.

La distinción de ambas verdades o realidades tiene su origen en la Escuela Madhyamaka del Budismo Mahāyāna, en la cual desempeña preeminente función. Nāgārjuna, en *Mūlamadhyamaka-kārikā* XXIV, 8, expresa que la Enseñanza de los Budas está construida sobre la distinción de las dos verdades, la *saṃvṛti* y la *paramārtha*:

> *dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā /*
> *lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ //*

En Gauḍapāda, el término *paramārthasatya* se refiere al *Ātman*, a la No-dualidad, o sea, a lo único realmente existente, mientras que *saṃvṛtisatya* se refiere a la realidad empírica, o sea, a los *jīvas* creados imaginariamente por el *Ātman* y a las cosas creadas imaginariamente por el *jīva*, en ambos casos mediante actos de conocimiento meramente imaginarios, según el mecanismo descrito en las secciones «El idealismo de Gauḍapāda» y «¿Quién realiza la creación imaginaria, el *Ātman* o el *jīva*?» de este mismo capítulo.

Gauḍapāda se refiere a la teoría de las dos verdades en una serie de párrafos, algunos de los cuales señalamos a continuación:

–en IV, 57 a, se afirma que:

saṃvṛtyā jāyate sarvaṃ ...

«Todo surge
desde el punto de vista de la verdad relativa [...];»

–en IV, 58 a y b, que:

dharmā ya iti jāyante saṃvṛtyā te na tattvataḥ /

[de acuerdo con la variante de uno de los manuscritos aceptada por Bhattacharya, pág. 240 de su edición]

«Las cosas que surgen
surgen desde el punto de vista de la verdad relativa,
pero no de acuerdo con la verdad [absoluta];»

–en IV, 73 a y b, se expresa claramente que:

yo 'sti kalpitasaṃvṛtyā paramārthena nāstyasau /

«Lo que existe
desde el punto de vista de la verdad relativa
que es imaginada,
eso no existe
desde el punto de vista de la verdad suprema;»

–en IV, 74 a y b, se agrega que:

ajaḥ kalpitasaṃvṛtyā paramārthena nāpyajaḥ /

«Lo no nacido
desde el punto de vista de la verdad relativa,
desde el punto de vista de la verdad suprema
ni siquiera es no nacido»;

–I, 17 c y d, dice que:

māyāmātram idaṃ dvaitaṃ advaitaṃ paramārthataḥ //

«Esta dualidad es sólo ilusión,
pero desde el punto de vista de la verdad suprema
es no-dualidad»;

–la estrofa II, 32 caracteriza a la verdad suprema mediante negaciones: es no cesación ni surgimiento, ni alguien encadenado al ciclo de las reencarnaciones ni alguien que se esfuerza con miras a la Liberación de las reencarnaciones ni alguien deseoso de la Liberación ni alguien liberado. Véase el texto de esta estrofa en la sección «Irrealidad (*vaitathya*) de todo»;

–finalmente la estrofa III, 18 a, equipara a la no-dualidad con la verdad suprema: *advaitaṃ paramārtho hi*.

EL NO-DUALISMO (*ADVAITA, ADVAYA*). MONISMO

Se usa el término *Advaita* para designar aquella interpretación de las *Upanishads* y del tratado de Bādarāyaṇa que sostiene que los textos upanishádicos y dicho tratado afirman, por un lado, la existencia de una sola y única entidad real: *Brahman / Ātman*, y, por otro lado, que todo lo que no es *Brahman / Ātman* es sólo ilusión (*māyā*), que domina la mente humana.[5]

Shaṅkara, a quien está dedicado el capítulo que sigue, es el más ilustre representante de esta posición. Gauḍapāda también adopta esta interpretación.

Efectivamente, las observaciones hechas en las secciones de este capítulo y los textos citados en ellas dejan claramente establecido que, de acuerdo con Gauḍapāda, *Brahman / Ātman* / la conciencia *(vijñāna)* crea imaginariamente todo, seres (*jīva*) y cosas; nada de esa creación tiene existencia real y nada surge a la existencia en términos de verdad. El *Ātman* es lo único que realmente existe. Se contraponen así dos realidades,

5. Sobre el término *Advaita*, véase el artículo de L. Schmithausen, en J. Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, col. 86-87.

una verdadera, otra imaginaria. Al ser lo creado por el *Ātman* una mera ilusión, la unicidad del *Ātman*, principio esencial de las *Upanishads*, no es anulada, ya que frente al *Ātman* no se yergue ninguna otra entidad real. Si por error tomo a una cuerda por una serpiente, la unicidad de la cuerda no es anulada por la superimposición sobre ella de la imagen falsa de una serpiente.

En Gauḍapāda encontramos numerosas referencias a la no-dualidad, algunas de las cuales señalamos a continuación:

–en I, 10 c-d, el estado trascendente del *Āman* (*Turya*) es calificado de *advaita*: no-dual;

–en I, 16 c-d se dice que cuando el *jīva* se libera de la ilusión conoce al *Āman*, no-dual: *advaita*;

–I, 17 c-d afirma que:

māyāmātram idaṃ dvaitam advaitaṃ paramārthataḥ //

«Esto [= la realidad empírica] es sólo ilusión,
desde el punto de vista de la verdad suprema
es no-dualidad";

–en II, 18 Gauḍapāda sostiene que cuando la creación ilusoria (*vikalpa*) desaparece, se da el establecimiento del *Ātman* como no-dualidad: *advaita*;

–en II, 35 señala que los sabios que han llegado a la Verdad Suprema ven la cesación de la realidad empírica, que es carente de construcción mental (*vikalpa*) y carente de dualidad (*advaya*);

–en III, 18 a, se afirma que la Verdad Suprema (*paramārtha*) es la no-dualidad (*advaita*);

–III, 30 declara que la conciencia es en realidad no-dual (*advaya*) aunque aparece bajo la forma de dualidad (*dvayābhāsa*), cf. IV, 45, IV, 62;

–en IV, 80 Gauḍapāda dice que la no-dualidad (*advaya*) es el objeto del conocimiento (*viṣaya*) de los *buddhas*, interpretado este último término por Shaṅkara como «los que han visto la Verdad Suprema» (*paramārtha-darśin*);

–finalmente, en IV, 85 la absoluta omnisciencia es equiparada con el supremo estado no-dual (*advaya*), no surgido, sin comienzo, medio o

fin, y se pregunta: «¿qué más se podría desear más allá de esto?»: *kim ataḥ param īhate*.

Por afirmar la sola y única existencia del *Ātman / Brahman*, primer aspecto del sistema de Gauḍapāda, señalado al inicio de esta sección –al igual que el de Shaṅkara– puede ser calificado de "monista" en el mismo sentido en que Chr. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, edición de 1740 (reproducida por G. Olms: Hildesheim-Zürich-New York, 1994, en edición crítica de Jean École), pág. 24, § 32, atribuye a este término en el contexto de la filosofía occidental:

> Monistae *dicuntur philosophi, qui unum tantummodo substantiae genus admittunt*
>
> «Son llamados *monistas* los filósofos que admiten una sola clase de sustancia».[6]

EL IDEALISMO DE GAUḌAPĀDA

Por sostener que todo con excepción del *Ātman / Brahman* es de naturaleza ilusoria, segundo aspecto del sistema de Gauḍapāda –al igual también que el de Shaṅkara–, el sistema de Gauḍapāda puede ser considerado "idealista", tal como los términos "idealismo" e "idealista" eran entendidos en su contexto occidental por Chr. Wolff (*Psychologia rationalis*, pág. 25, § 36) cuando afirma que:

> idealistae *dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animabus nostris existentiam concedunt: adeoque* realem mundi et corporum existentiam negant.
>
> «Son llamados *idealistas* quienes sólo admiten una existencia ideal de los cuerpos en nuestras almas: por eso *niegan la existencia real del mundo y de los cuerpos*;»

6. Cf. los artículos «Monismus» de H. Hillermann/A. Hügli, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, col. 132-136; «Monismus» de Gottfrief Gabriel, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-theorie*, vol. 2, págs. 926-927; y «Monismo», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, págs. 2449-2451.

por G.B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo, et generalibus rerum affectionibus*, edición de 1725 (reproducida por G. Olms: Hilesheim-New York, 1982), pág. 110, § 115:

> Idealistarum *sc.* hanc *perhiberi* sententiam *comunem video: Existere spiritum infinitum, et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea.*
>
> «Veo que se presenta *la siguiente opinión* como común *de los idealistas*: que existen un espíritu infinito y espíritus finitos que dependen de él, pero con excepción de ellos nada más existe;»

y por Kant, *Prolegomena*, pág. 152, dentro del §13, *Anmerkung* II, en Immanuel Kant, *Werkausgabe* V, edición Suhrkamp:

> *Der Idealismus besteht in der Behauptung dass es keine andere als denkende Wesen gebe, die übrige Dinge, die wir in der Anschauung wahr zu nehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein ausserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondierte.*
>
> «El idealismo consiste en la afirmación de que sólo se dan seres pensantes, las otras cosas, que creemos captar en la percepción, serían sólo representaciones en los seres pensantes, a las cuales en realidad no les corresponde ningún objeto externo a ellos».[7]

La posición idealista de Gauḍapāda es evidente: la única realidad es el *Ātman*, la Conciencia, la No-dualidad, todo lo demás es ilusión, imaginación, creación mental de sujeto, de objeto y de acto de conocimiento. Las afirmaciones de Wolff, Bilfinger y Kant expresan el pensamiento de Gauḍapāda.

7. Cf. los artículos «Idealismo», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo II, págs. 1735-1741; «Idealismus» de H. Zeltner, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 4, col. 30-33; e «Idealismus» de O. Schwemmer, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 2, págs. 167-170.

EL SOLIPSISMO Y GAUḌAPĀDA

Se podría argüir con razón que el sistema idealista de Gauḍapāda corre el peligro de caer en un solipsismo consistente en que cada *jīva* se crearía su propio mundo imaginario, válido para él exclusivamente y diferente de los mundos creados por los otros *jīvas*, lo que impediría la convivencia de los *jīvas* tal como la experiencia nos la revela.

Gauḍapāda no se plantea el problema del solipsismo que amenaza a todo sistema idealista extremo como lo hizo Vasubandhu, uno de los máximos representantes del sistema idealista budista. Véase el comentario de Vasubandhu a la *Viṃshatikā* 3, donde recurre a la idea de la idéntica maduración del *karman* (*tulyakarmavipāka*°) para explicar la identidad del mundo ilusorio que perciben los seres ilusorios que en él existen. Más aún, en el sistema de Gauḍapāda no hay lugar para el solipsismo.

En Gauḍapāda, el *Ātman*, uno y único, imagina al *jīva*, o mejor dicho a los *jīvas*; luego el *Ātman*, apareciendo bajo la forma de o actuando como esos *jīvas*, imagina y percibe la realidad empírica que ha surgido imaginariamente, según lo aclarado en la sección «¿Quién realiza la creación imaginaria, el *Ātman* o el *jīva*?

Tenemos así al *Ātman*, manifestándose y actuando ya con la naturaleza propia de los *jīvas*, como único imaginador de la realidad empírica que los *jīvas* perciben, realidad empírica que, por la unidad del creador y del acto creador, es también una y única. El *Ātman*, una sola y única entidad es entonces el único que, en última instancia, crea la idea de la realidad empírica diversa a través de la multiplicidad de los *jīvas*, no siendo cada uno de estos *jīvas* los que dan lugar a la creación de la realidad empírica. La unidad del acto imaginario creador no se destruye por la presencia intermedia de los *jīvas*. Una comparación aclarará lo anterior: cuando una persona emite su voz a través de múltiples bocas emisoras y se la escucha a través de múltiples oídos receptores, la unidad de la voz no queda destruida, cada boca emisora, cada oído receptor no pluralizan la voz, única, que emitió la persona, única, que habló.

Volviendo al caso del *Ātman*, no hay así lugar para una multiplicación o diversificación, o bien del producto imaginario (la realidad empírica en su totalidad), o bien de la percepción de ese producto imaginario. Por consiguiente, no hay lugar tampoco para una multiplicidad o diversidad de realidades empíricas, condición indispensable para un solipsismo.

Pero Gauḍapāda no explica a qué se deben las diferentes conductas, experiencias y destinos de estos *jīvas* que se encuentran compartiendo una misma realidad empírica. Dentro del contexto hinduista se podría aducir la siguiente explicación: los *jīvas* en el ámbito de su existencia ilusoria, en que todo se da en el nivel ilusorio, gozando de libre albedrío, realizan conductas que producen méritos y deméritos, que debido al mecanismo inexorable del *karman*, retribución moral de las acciones, determinan sus destinos en las reencarnaciones ilusorias a que están encaminados. Cuando los *jīvas* alcanzan el Conocimiento, todo ese mundo ilusorio, al cual estaban encadenados, deja de existir.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL SISTEMA IDEALISTA DE BERKELEY

George Berkeley (1685-1753) puede ser considerado como el primer filósofo occidental creador de un sistema metafísico verdaderamente idealista, concebido en los términos en que Wolff, Bilfinger y Kant lo definen en los textos ya citados de estos autores.

El sistema idealista de Berkeley está expuesto principalmente en dos de sus obras: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* y *Three Dialogues between Hylas and Philonous*.

Señalamos algunas de las tesis de Berkeley contenidas en estas obras que presentan puntos de contacto con el sistema de Gauḍapāda y pueden servir para lograr una mejor apreciación del pensador hindú que precedió por unos doce siglos al pensador inglés y que hizo suyas concepciones idealistas preexistentes ya en el pensamiento de la India, en el ámbito budista, desde el siglo III después de Cristo.

En la explicación que sigue, en que incluimos citas de Berkeley, los números entre paréntesis corresponden a los números de los párrafos de la primera obra citada de Berkeley, *A Treatise*, salvo indicación en contrario.[8]

8. Citamos a George Berkeley por la edición de Alexander Campbell Fraser, Oxford: Clarendon Press, 1901.

Sólo existen ideas. Existir es ser percibido

Berkeley inicia su tratado afirmando que los *objetos* del conocimiento son sólo *ideas* (1) –una «ilimitada variedad de ideas»: [...] *endless variety of ideas* (2).

Berkeley sostiene que:

> *the existence of an idea consists in being perceived* (2):
>
> «la existencia de una idea consiste en ser percibida»,

y que las ideas no pueden existir sin una mente que las perciba:

> *Their* esse *is* percipi (3).
>
> «Su *esse* [ser] es *percipi* [ser percibido]».

Cf. 6: *their* being *is to be perceived or known*.

Por lo tanto, lo que no es percibido por mí, o no existe en mi mente o en la de cualquier otro espíritu creado, o en la mente de algún Espíritu Eterno, eso no existe en absoluto:

> *consequently, so long as they* [= all those bodies which compose the mighty frame of the world] *are not actually perceived by me, or do not exist in my mind, or that of any other created spirit, they must either have no existence at all, or else subsist in the mind of some Eternal Spirit*) (6).

Las ideas no tienen correlato real externo

Las ideas que el hombre percibe no tienen correlato real en el exterior. Berkeley rechaza así la opinión "extrañamente" generalizada de que las casas, las montañas, los ríos, y en una palabra, todos los objetos sensibles tengan una existencia *natural o real*, diferente de su ser percibidos por la mente:

> *It is indeed an opinion strangely prevailing amongst men, that houses, mountains, rivers, and in a word all sensible objects have an existence,*

> *natural or real, distinct from their being perceived by the understanding*) (4).

De acuerdo con Berkeley:

> *It is clear there can be no unthinking substance or* substratum *of those ideas* (7):
>
> «Es claro que no puede haber una sustancia no pensante o *substratum* de las ideas».

Para Berkeley es evidente que las cualidades *primarias* de extensión, forma y movimiento son sólo ideas existentes en la mente, que por consiguiente ni ellas ni sus arquetipos pueden existir en una sustancia que no percibe (*unperceiving substance*), y que la misma noción de lo que es llamado *Materia* o *sustancia corpórea*, es una contradicción en sí (9):

> *[It is] ... impossible that any colour or extension at all, or other sensible quality whatsoever, should exist in an unthinking subject without the mind, or in truth that there should be any such thing as an outward object* (15).
>
> «Es imposible que ningún color o extensión en absoluto, o cualquier otra cualidad sensible, pudiera existir en un sujeto no-pensante sin la mente, o en verdad, que pudiera haber una cosa tal como un objeto externo».

Berkeley afirma que para él es evidente que las palabras *absolute existence of sensible objects in themselves, or without the mind*: «existencia absoluta de objetos sensibles en sí, o sin la mente», denotan, o bien una contradicción directa, o nada en absoluto: *a direct contradiction or else nothing at all*. Y él insiste en que:

> *the* absolute existence of unthinking things *are words without a meaning, or which include a contradiction* (24):
>
> «la *absoluta existencia de cosas no pensantes* son palabras sin sentido, o que incluyen una contradicción».

Berkeley niega lo que los *filósofos* llaman Materia o sustancia corpórea (35).[9]

En la objeción que el mismo Berkeley presenta en el párrafo 34 se percibe bien cuál es su pensamiento: de sus principios se deduciría que –dice el opositor:

> *[...] all that is real and substantial in nature is banished out of the world, and instead thereof a chimerical scheme of* ideas *takes place. All things that exist, exist only in the mind; that is, they are purely notional. What therefore becomes of the sun, moon, and stars? What must we think of houses, rivers, mountains, trees, stones; nay, even of our own bodies? Are all these but so many chimeras and illusions on the fancy?*
>
> "[...] todo lo que es real y sustancial en la naturaleza queda expulsado del mundo, y en su lugar se establece un esquema quimérico de *ideas*. Todas las cosas que existen existen sólo en la mente; es decir, ellas son puramente nocionales. En consecuencia, ¿qué pasa con el sol, la luna y las estrellas? ¿Qué debemos pensar de las casas, los ríos, las montañas, los árboles, las piedras; más aún de nuestros propios cuerpos? ¿Son todos ellos únicamente otras tantas quimeras e ilusiones de nuestra fantasía?».

¿Quién percibe las ideas? Diversas clases de percibidores. El percibidor supremo: Dios

Frente a las ideas existe

> *something which knows or perceives them, and excercises diverse operations, as willing, imagining, remembering, about them* (2):
>
> «algo que las conoce y las percibe, y realiza diversas operaciones con relación a ellas, como querer, imaginar, recordar».

9. Cf. *First Dialogue*, pág. 380 (*there is no such thing as* material substance *in the world*) y pág. 381 (*There is no such thing as what* philosophers call material substance).

Este *algo* es un «ser que percibe, activo»: *perceiving, active being*, que Berkeley llama *mind*: «mente», *spirit*: «espíritu», *soul*: «alma», *myself*: «yo mismo», que es enteramente diferente de las ideas, en el cual ellas existen, y que es justamente aquello por lo cual las ideas son percibidas (2).

> *There is not any other Substance than* Spirit, *or that which perceives*(7).
>
> «No existe ninguna otra Sustancia que el *Espíritu*, o aquello que percibe».

Berkeley concluye a partir de sus principios que el ámbito del conocimiento humano puede ser reducido a *ideas* y *espíritus*:

> *human knowledge may naturally be reduced to two heads –that of* ideas *and that of Spirits*) (86)

– las *ideas* como único objeto del conocimiento y los *espíritus* como únicos sujetos.

Con el término *Spirit*, "espíritu", Berkeley entiende, por un lado, «los espíritus finitos creados»: *finite created spirits*, entre los que se encuentran «mi mente en particular»: *my mind in particular*, y «todas las mentes»: *all minds*, y, por otro lado, una «Mente *omnipresente eterna*»: *omnipresent eternal Mind* (*The Third Dialogue*, págs. 446-447). Esta última es designada por Berkeley de diversas maneras: *Eternal Spirit* (6), *Will* (29), *Author*, *Mind* (30), *Governing Spirit* (32, 44), *Author of nature* (33, 63, 66), *more powerful Spirit* (33), *Providence* (61), *God* (61, 67, 76 *passim*), *Intelligence*, *Supreme Agent* (62), *that supreme and wise Spirit* (66), *will of God* (68), *Providence of God* (75), etcétera.

Clases de ideas: 1. pensadas por el hombre, 2. pensadas por Dios

Así como existen diversas clases de *espíritus*, así también existen diversas clases de *ideas*:

1. ideas que yo puedo producir en mi mente o hacer desaparecer a voluntad:

> *I find I can excite ideas in my mind at pleasure ... It is no more than* willing, *and straightway this or that idea arises in my fancy; and by the same power it is obliterated and makes way for another* (28);

2. ideas percibidas por los sentidos que no dependen de mi voluntad, impresas en los sentidos por otra Voluntad o Espíritu que las produce

> *ideas actually imprinted perceived by Sense have not a like dependence on my will ... ideas imprinted on them* [the Senses] *are not creatures of* my *will. There is therefore some other Will or Spirit that produces them* (29).

Cf. *The Third Dialogue*, pág. 452.[10]

Realidad de las ideas pensadas por Dios. Las ideas pensadas por el hombre son "quimeras"

En el párrafo 30 Berkeley señala las características de estas ideas impresas en los sentidos por Dios y en el párrafo 33 afirma que estas ideas impresas por el Autor de la naturaleza son llamadas "cosas reales": *real things*, y las producidas en la imaginación son propiamente *ideas* o *imágenes de cosas*, a las que ellas copian y representan:

> *The ideas imprinted on the Senses by the Author of nature are called* real things*: and those excited in imagination ... are more properly termed* ideas *or* images of *things* (33).

Las *cosas reales* y las *ideas formadas por nosotros*, que Berkeley también llama *chimeras*: «quimeras», y que él opone a las primeras, «ambas igualmente existen en la mente, y en este sentido ellas son de la misma manera *ideas*»:

> *we have shewn what is meant by* real things *in opposition to* chimeras *or ideas of our own framing; but then they both equally exist in the mind, and in that sense they are alike* ideas (34).

10. Esta idea ofrece cierta similitud con la idea de Gauḍapāda, expuesta en la sección «El solipsismo y Gauḍapāda», de que todos los *jīvas* perciben una misma realidad empírica creada por el poder del *ātman*, con lo cual se descarta la posibilidad de que cada *jīva* perciba un mundo diferente y de esa manera quede aislado en sí mismo.

El hecho de que las ideas impresas en nosotros por el Autor de la naturaleza, Dios, sean "cosas reales" y "existan realmente" implica una "garantía" de su "externalidad", de que no desaparecen cuando yo dejo de percibirlas, e impide a Berkeley caer en el solipsismo (45, 48, 90, *The Third Dialogue*, pág. 446 *in fine*).

Las ideas subsisten mientras son pensadas por alguien

En el párrafo 45 Berkeley presenta la objeción que alguien podría hacerle en el sentido de que de sus principios se sigue que las cosas son en cada momento aniquiladas y creadas de nuevo:

> *It will be objected that from the foregoing principles it follows things are every moment annihilated and created anew. The objects of sense exist only when they are perceived; the trees therefore are in the garden, or the chairs in the parlour, no longer than while there is somebody by to perceive them. Upon shutting my eyes all the furniture in the room is reduced to nothing, and barely upon opening them it is again created*;

y en párrafo 48 él responde a la objeción diciendo:

> *Though we hold indeed the objects of sense to be nothing else but ideas which cannot exist unperceived; yet we may not hence conclude they have no existence except only while they are perceived by us, since there may be some other spirit that perceives them though we do not [...] It does not therefore follow from the foregoing principles that bodies are annihilated and created every moment, or exist not at all during the intervals between our perception of them.*

> »A pesar de que nosotros sostenemos que en verdad los objetos de los sentidos son nada más que ideas que no pueden existir si no son percibidas; con todo no podemos de ahí concluir que ellas no tienen existencia sino solamente mientras son percibidas por nosotros, ya que puede haber algún otro espíritu que las percibe a pesar de que nosotros no [...] Por lo tanto, no se sigue de los anteriores principios que los cuerpos son aniquilados y creados a cada momento, o no existen en absoluto durante los intervalos entre nuestra percepción de ellos».

En *The Third Dialogue*, págs. 446-447, Hylas, que sostiene la existencia independiente de la Materia, pregunta a Philonous, que representa a Berkeley:

> *Supposing you were annihilated, cannot you conceive it possible that things perceivable by sense may still exist?*
>
> «Suponiendo que tú desaparecieras, ¿no puedes concebir que las cosas perceptibles por los sentidos puedan seguir existiendo?».

Philonous contesta:

> *I can; but then it must be in another mind. When I deny sensible things an existence out of the mind, I do not mean my mind in particular, but all minds. Now, it is plain they have an existence exterior to my mind; since I find them by experience to be independent of it. There is therefore some other Mind wherein they exist, during the intervals between the times of my perceiving them: as likewise they did before my birth, and would do after my supposed annihilation and, as the same is true with regard to all other finite created spirits, it necessarily follows there is an* omnipresent eternal Mind, *which knows and comprehends all things, and exhibits them to our view in such a manner, and according to such rules, as he himself has ordained, and are by us termed the* laws of nature.
>
> «Puedo, pero entonces debe ser en otra mente. Cuando yo les niego a las cosas sensibles una existencia fuera de la mente, no quiero decir mi mente en particular, sino todas las mentes. Ahora bien, es claro que ellas tienen una existencia exterior a mi mente, ya que yo encuentro por experiencia que ellas son independientes de ella. Por consiguiente, hay alguna otra Mente en la cual ellas existen, durante los intervalos entre los momentos de mi percepción de ellas: como igualmente lo hicieron antes de mi nacimiento, y habrán de hacerlo después de mi supuesto aniquilamiento. Y, como lo mismo es verdadero con relación a los otros espíritus finitos creados, necesariamente se sigue que existe una *Mente omnipresente y eterna* que conoce y comprende todas las cosas, y las exhibe ante nuestra visión de tal manera, y de acuerdo con tales reglas, como las que Él Mismo ha dispuesto, y son por nosotros llamadas *leyes de la naturaleza*».

La obra de Arthur Collier, contemporáneo de Berkeley

Es un hecho curioso que un contemporáneo de Berkeley, Arthur Collier, publicara en 1713, o sea, tres años después de la publicación del Tratado de Berkeley, una obra llamada *Clavis Universalis: or, a new Inquiry after Truth, being a Demonstration of the Non-existence, or Impossibility, of an External World*, en la cual sostiene tesis similares a las de Berkeley sin haberlas conocido previamente, ya que según su propia afirmación estas tesis habrían sido adoptadas por él en 1703 (siete años antes de la publicación del Tratado de Berkeley) aunque sólo las publicara diez años después. En el tomo III de la edición de Berkeley que estamos utilizando se incluye en las páginas 385-389 la Introducción de la obra mencionada de Collier, en la que éste expone sus tesis asombrosamente semejantes a las de Berkeley.

REFLEXIÓN FINAL

Tenemos, separados por doce siglos, dos sistemas idealistas, uno *radical* de Gauḍapāda, otro *moderado* de Berkeley.

Gauḍapāda heredó de la tradición upanishádica la noción de *Ātman / Brahman*; Berkeley heredó de la tradición cristiana la noción de Dios, que él menciona bajo las denominaciones de *Espíritu, Autor de la naturaleza*, etcétera. El *Ātman / Brahman* y Dios son por igual lo que llamamos "dogmas culturales", fundamentos de la especulación filosófica.

En Gauḍapāda, el *Ātman* es lo único realmente existente, ya que los *jīvas* son creaciones imaginarias del *Ātman*; en Berkeley, frente a Dios, Espíritu Eterno, están los espíritus finitos creados, uno y otros *reales*.

Lo que los *jīvas* perciben son las creaciones imaginarias realizadas por el *Ātman* apareciendo ya bajo la forma de esos *jīvas*, que son "espíritus finitos" de existencia ilusoria; lo que los espíritus finitos creados de Berkeley perciben son las ideas que Dios produce o están en la mente de Dios.

Gauḍapāda considera lo que los *jīvas* ven como *vikalpas*, "creaciones mentales"; Berkeley llama a las ideas creadas por Dios, que los espíritus finitos creados perciben, "cosas reales", y a éstas las considera como tales.

Los *jīvas* perciben lo que ellos mismos, como *Ātman*, crearon imaginariamente; los espíritus finitos creados del pensador inglés perciben lo

que otro ser, Dios, pensó. Unos y otros sólo perciben ideas, representaciones mentales, que tienen su origen en uno mismo o en otro ser.

Se puede pues considerar al sistema de Gauḍapāda como un *idealismo radical* y *absoluto*, al de Berkeley, como un *idealismo moderado* o un *idealismo "realista"* o *relativo*.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Bhattacharya, V., *The Āgamaśāstra of Gauḍapāda*, Calcutta: University of Calcutta, 1943. Reimpreso por Motilal Banarsidass, Delhi, 1982. Contiene el texto sánscrito y la traducción inglesa de la obra con una extensa introducción y abundantes notas.

Karmarkar, R.D., *Gauḍapāda-kārikā*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953. Contiene el texto sánscrito y la traducción inglesa de la obra.

b. Estudios

Cole, Colin A., *Asparśa-Yoga, A Study of Gauḍapāda's Mandūkya Kārikā*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1982.

Conio, C., *The Philosophy of Maṇḍūkya Kārikā*, Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan, 1971.

Bhattacharya, V., Introducción de su obra mencionada en la sección «a. Traducciones».

Hacker, P., «Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa», en P. Hacker, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 252-269.

Mahadevan, T.M.P., *Gauḍapāda, A Study in Early Advaita*, Madras: University of Madras, 1960.

Nakamura, Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Part Two, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004, Part VI, págs. 211-389.

6. LA VÍA DEL CONOCIMIENTO

Shaṅkara
No-dualidad: monismo absoluto. La inaccesibilidad de la realidad verdadera. Ilusionismo universal. Perspectivismo

INTRODUCCIÓN

Shaṅkara vivió alrededor del 700 después de Cristo.[1] Es autor de un buen número de obras: comentarios de diversas *Upanishads*, tratados breves, himnos, y un comentario de los *Vedānta-sūtras* o *Brahmasūtras*, que es una sistematización de las enseñanzas de las *Upanishads* compuesta por Bādarāyaṇa en el inicio de nuestra era. Este último comentario es considerado su obra más importante. Es un tratado poderoso y brillante.[2]

Shaṅkara es el fundador de la Escuela Vedānta No-dualista (Advaita-Vedānta), una de las escuelas más importantes dedicadas a la interpretación de las *Upanishads* y una de las que mayor presencia tienen en el pensamiento de la India.

El sistema de Shaṅkara ejerció una gran influencia en el pensamiento de la India y es el sistema filosófico que más adherentes tiene en ese país.[3]

De los sistemas de pensamiento indio, fuera del Yoga y del Budismo, el más conocido en Occidente es el de Shaṅkara que fue difundido por

1. Cf. F. Tola, «On the date of Maṇḍana Miśra and Shaṅkara and their doctrinal relation», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. LXX (1989), Poona, 1989, págs. 37-46.
2. Cf. Govind Chandra Pande, *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, capítulo V.
3. Véanse V.S. Naravane, *Modern Indian Thought. A Philosophical Survey*, Bombay: Asia Publishing House, 1964; Ripusudan Prasad Srivastava, *Contemporary Indian Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973; Rama Shanker Srivastava, *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi: Munshi Ram Manohar Lal, 1965; y S. Radakrishnan y J.H. Muirhead (edd.), *Contemporary Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

discípulos de Rāmakrishna y presentado como el máximo exponente de la "espiritualidad" india.

NOMBRE Y POSICIÓN FILOSÓFICA DEL SISTEMA DE SHAŃKARA

A la doctrina de Shaṅkara, como a la de Gauḍapāda, se le aplica el nombre de *Advaita* (No-dualidad), en cuanto sostiene, por un lado, la existencia de una sola y única entidad real: *Brahman / Ātman*, y, por otro lado, que todo lo que no es *Brahman / Ātman* es sólo un producto de la ignorancia (*avidyā*) que domina la mente humana. También al igual que Gauḍapāda Shaṅkara puede ser considerado un pensador que adhiere al Monismo y al Idealismo.

El Idealismo de Shaṅkara presenta diferencias frente al Idealismo de Gauḍapāda. El Idealismo de Shaṅkara posee dos rasgos fundamentales: por un lado afirma que el hombre no puede percibir a *Brahman*, que es la Realidad única y que puede ser considerado como "la cosa en sí"; y, por otro lado, insiste en que el hombre no percibe a *Brahman* porque su percepción está afectada por la *avidyā* (error, ignorancia), que es congénita a su condición humana, que no le permite ver a *Brahman* tal como es en verdad, y lo obliga a ver en lugar de *Brahman* algo que *Brahman* no es: la imagen ilusoria del *jīva*, del mundo, y de Dios, que el hombre toma como *Brahman* (o super-impone sobre *Brahman*). Fundamentalmente para Shaṅkara hay una realidad verdadera que el hombre percibe erróneamente reemplazándola por una creación de su mente.

Los rasgos fundamentales del Idealismo de Gauḍapāda son: por un lado, para él también existe una realidad verdadera, *Brahman / Ātman*, que el hombre no puede percibir, y, por otro lado, Gauḍapāda pone énfasis en que la realidad falsa que el hombre percibe (el *jīva*, el mundo, Dios) es una creación irreal del *Ātman*, considerado como la conciencia –creación que da lugar a la transmutación, en el mismo momento en que ella se produce, del *Ātman* (trascendente) en el *jīva* (empírico).[4]

Del Idealismo de Shaṅkara y Gauḍapāda que afirman la existencia de *Brahman* como correlato *realísimo* de la creación mental se diferen-

4. Véase las secciones «El No-dualismo (*Advaita, Advaya*). Monismo» y «El idealismo de Gauḍapāda» en el capítulo anterior dedicado a Gauḍapāda.

cia el Idealismo de la escuela filosófica Yogāchāra del Budismo Mahāyāna, en cuanto para esta escuela toda la realidad empírica es sólo una creación de la mente humana no existiendo para la misma ningún correlato real de ninguna naturaleza. Nada existe para la Escuela Yogāchāra *real*, *exterior* a la mente, como *soporte* de la representación mental. Además, para el Yogāchāra como para el Budismo general no existe ningún Ser o Principio Supremo equiparable a *Brahman*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA "COSA EN SÍ" Y EL "FENÓMENO" EN KANT

Las ideas de Shaṅkara traen a nuestra mente algunas ideas similares de Kant. A estas ideas de Kant nos referiremos a continuación. Para Paul Deussen (1845-1919),[5] *The System of the Vedānta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972 (traducción inglesa de la obra alemana, *Das System des Vedānta*, de 1883, autorizada por el autor y realizada por Charles Johnston), pág. 48:

> «Kant llegó al sorprendente descubrimiento de que, entre otros, tres elementos esenciales del mundo, a saber el Espacio, el Tiempo y la Causalidad, no son sino tres formas de percepción que adhieren al sujeto, o, si esto se expresa en términos de fisiología, funciones innatas del cerebro; de esto él concluyó, con incontestable lógica, que el mundo tal como se presenta extendido en el espacio y en el tiempo y relacionado en todos sus fenómenos, grandes y pequeños, por el nexo causal, existe *en esta forma* sólo para nuestro intelecto, y es condicionado por el mismo; y que consecuentemente el mundo nos revela sólo "apariencias", y no el ser de las "cosas en sí". Él sostiene que estas últimas son incognoscibles, considerando sólo a la experiencia externa como la fuente de conocimiento, mientras estemos restringidos a facultades intelectuales como las nuestras.»

Presentamos algunos textos de Kant que expresan claramente su pensamiento, extraídos de su obra *Kritik der reinen Vernunft*, 1.ª edición,

5. Sobre Deussen, véanse José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, págs. 850-851, y H. von Glasenapp, *Das Indienbild deutscher Denker*, págs. 123-126.

1781 (A), 2.ª edición, 1787 (B) (edición de la Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998), y que ilustran las palabras de Deussen:

– B XXV-XXVI: *Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als so fern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur so fern es Objekt der sinnilichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen.*

«Que el espacio y el tiempo son sólo formas de la intuición sensible, por consiguiente sólo condiciones de la existencia de las cosas como fenómenos; que nosotros además no tenemos conceptos del entendimiento, [y] por lo tanto tampoco ningún elemento para el conocimiento de las cosas, sino en la medida en que puede darse intuición que corresponda a estos conceptos; que consecuentemente nosotros no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino sólo en tanto él es objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno –es demostrado en la parte analítica de la *Crítica*».

– A 42: *Wir haben also sagen wollen: dass alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei: dass die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen, und dass wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden, und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts, als unsere Art, sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen, zukommen muss.*

«Así nosotros hemos querido decir: que toda nuestra intuición no es nada más que la representación de fenómeno[s]: que las cosas que noso-

tros intuimos, no son en sí mismas tales como nosotros las estamos intuyendo, ni sus relaciones tampoco están constituidas en sí mismas así como se nos aparecen; y que cuando nosotros suprimimos a nuestro sujeto, o incluso simplemente la constitución subjetiva de nuestros sentidos en general, toda la manera de estar constituidos [los objetos], todas las relaciones de los objetos en el espacio y en el tiempo, e incluso el espacio y el tiempo mismos desaparecerían, y ellos como fenómenos no pueden existir en sí, sino sólo en nosotros. Cuál podría ser el caso [o la situación] de los objetos en sí e independientemente de toda la receptividad de nuestra sensibilidad, permanece para nosotros completamente desconocido. Nosotros no conocemos nada más que nuestra manera de percibirlos [*i. e.* la forma bajo la cual los percibimos], la que nos es propia y que también no necesariamente debe pertenecer a todo ser, aunque sí a todo hombre».

– A 43: *Wenn wir diese unsre Anschauung auch zum höchten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf allen Fall doch nur unsre Art der Anschauung d. i. unsere Sinnlichkeit vollständing erkennen, und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen, von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.*

«Si nosotros pudiéramos llevar esta intuición nuestra al más alto grado de la claridad, entonces no llegaríamos con eso más cerca de la naturaleza de los objetos en sí, pues en todo caso conoceríamos en su integridad sólo nuestro modo de intuición, es decir, nuestra sensibilidad, y a ésta siempre sólo bajo las condiciones de espacio y tiempo inherentes originariamente al sujeto; lo que los objetos en sí puedan ser, nunca podría sernos con todo conocido [ni aún] mediante el más claro conocimiento del fenómeno [manifestación] de los mismos, que es el único que nos es dado».

– B 69-70: *Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, so wohl der äuseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es* erscheint;

so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein *wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegestand als Erscheinung von ihm selber als Objekt* an sich *unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper* scheinen *bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele* scheint *nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäss ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Ercheinung zählen sollte, blossen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip del Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen [...]*

«Cuando yo digo: que tanto la intuición de los objetos exteriores como la auto-intuición del espíritu, representan, en el espacio y en el tiempo, cada una a su objeto, tal como éste afecta a nuestros sentidos, es decir como él [se nos] *aparece*, esto no quiere decir que estos objetos sean una mera *apariencia*, pues en el fenómeno en todo momento los objetos, incluso las maneras de ser que nosotros les atribuimos, son considerados como algo realmente dado; sólo que, en tanto esta manera de ser depende sólo del modo de intuición del sujeto en la relación del objeto dado con él, este objeto como *fenómeno* es diferente del objeto *en sí*. Así yo no digo que los cuerpos *parecen* simplemente existir fuera de mí, o que mi alma *parece* ser dada sólo en mi auto-conciencia, cuando yo afirmo que la cualidad del espacio y del tiempo, dependiendo de la cual como condición de su existencia yo [me] los [re]presento a ambos [cuerpo y alma], se encuentra en mi modo de intuición y no en estos objetos en sí. Sería mi propia falta si yo de aquello que yo debo poner en el ámbito del fenómeno, hiciera una simple apariencia [*Schein*]. Pero esto no sucede con nuestro principio de la idealidad de todas nuestras intuiciones sensibles [...]».

– A 250-251: *Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch der Verstand auf irgend ein Objekt bezogen, und, da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegestand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist in so fern*

nur das transzendentale Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt, (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegestandes vereinigt. Dieses transzendentale Objekt lässt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern, weil alsdenn nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde. Es ist also kein Gegestand der Erkenntnis an sich selbst, sondern nur die Vorstellung der Erscheinungen, unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt, der durch das Mannigfaltige derselben bestimmbar ist.

«Todas nuestras representaciones se refieren, de hecho, mediante el entendimiento a algún objeto, y, ya que los fenómenos no son nada más que representaciones, entonces el entendimiento las refiere a un algo, [a un algo] como el objeto de la intuición sensible: pero este algo es desde este punto de vista sólo el objeto trascendental. Éste significa empero un algo = x, acerca del cual nosotros ciertamente nada sabemos, más aún, (de acuerdo con la actual disposición de nuestro entendimiento) nada podemos saber, pero el cual, sólo como un correlato de la unidad de la apercepción, puede servir para la unidad de lo diverso en la intuición sensible, mediante la cual [unidad] el entendimiento lo unifica [a lo diverso] en el concepto de un objeto. Este objeto trascendental no puede ciertamente ser separado de los datos sensibles, porque entonces no queda nada mediante lo cual él podría ser pensado. Este [objeto] no es, por consiguiente, ningún objeto del conocimiento en sí mismo, sino sólo la representación de los fenómenos, bajo el concepto de un objeto en general, el cual puede ser determinado por lo diverso propio de los mismos."

– A 253: *Das Objekt, worauf ich die Erscheinung überhaupt beziehe, ist der transzendentale Gegestand, d. i. der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt. Dieser kann nicht das* Noumenon *heissen; denn ich weiss von ihm nicht, was er an sich selbst sei, und habe gar keinen Begriff von ihm, als bloss von dem Gegenstande einer sinnlichen Anschauung überhaupt, der also vor alle Erscheinungen einerlei ist. Ich kann ihn durch keine Kategorien denken; denn diese gilt von der empirischen Anschauung, um sie unter einen Begriff vom Gegenstande überhaupt zu bringen.*

«El objeto con el cual yo relaciono el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, la idea completamente indeterminada de algo en general. Éste [objeto] no puede llamarse *noumenon* [cf. A 248 y 249], ya que yo no sé acerca de él lo que él sea en sí, y no tengo ciertamente ningún concepto de él, si no es el [concepto] de [que es el] objeto de una intuición sensible en general, el cual por consiguiente para todos los fenómenos es [de] igual [naturaleza]. Yo no lo puedo pensar mediante ninguna categoría, pues ésta [la categoría] vale [sólo] para la intuición empírica a los efectos de poner a ésta bajo [la forma de] un concepto de objeto en general».

– A 490: *Wir haben in der transzendentalen Äesthetik hinreichend bewiesen: dass alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegestände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den* transzendentalen Idealism [en nota Kant agrega: *Ich habe ihn auch sonst bisweilen den* formalen *Idealism genannt, um ihn von den* materialen, *d. i. dem gemeinen, der die Existenz äuserer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden.*].

«En la Estética trascendental hemos demostrado suficientemente que todo lo que es percibido por intuición en el espacio o en el tiempo, por lo tanto todos los objetos de una experiencia posible para nosotros, son nada más que fenómenos, es decir, meras representaciones, que, en tanto ellas son representadas como entes extensos o series de transformaciones, no tienen fuera de nuestros pensamientos ninguna existencia fundada en sí. A esta doctrina la llamo yo *Idealismo trascendental*». [En nota Kant agrega: «A veces lo he llamado también Idealismo *formal*, para diferenciarlo del [Idealismo] *material*, es decir del ordinario, el que duda de la existencia de las mismas cosas exteriores o las niega».]

Nos atreveríamos a sostener que existen similitudes entre las concepciones de Shaṅkara y de Kant en lo que se refiere al problema de la posibilidad de conocer la realidad tal cual es, a la afirmación de la existencia de una realidad en sí, y en términos generales a la posición idealista a la que uno y otro de algún modo adhieren. Pero las similitudes

anotadas no deben hacernos perder de vista las divergencias entre las concepciones de Kant y de Shaṅkara.

Shaṅkara y Kant sostienen la existencia de una *cosa en sí*, que se contrapone a nosotros en cada uno de nuestros actos de conocimiento, pero que no es el objeto de nuestro conocimiento, ya que no la captamos tal como es en realidad, sino como nuestra sensibilidad nos la presenta, para Kant bajo la forma de los *fenómenos* (*Erscheinungen*, *Phaenomena*, "lo que aparece", "lo que se manifiesta", "manifestaciones"), para Shaṅkara bajo la forma de la *realidad empírica* (*jagat*: mundo, *jīva*: yo empírico, *Īśvara*: Dios, que en realidad también son "fenómenos").

Para Shaṅkara, hay *una sola* "cosa en sí" y ésta es *Brahman*, y no, como para Kant, una "cosa en sí" (*Ding an sich*) detrás de cada *fenómeno*.

En Shaṅkara, esa "cosa en sí", única realidad verdaderamente existente, lo absolutamente trascendente, tiene una aureola de *sacralidad* que no tienen las "cosas en sí" (*Dinge an sich*) que Kant sostiene que existen detrás de cada fenómeno.

Para Shaṅkara igual que para Kant es imposible llegar a la "cosa en sí"con los medios de conocimiento de que dispone el hombre en condiciones normales. Pero para Shaṅkara *no es imposible de un modo absoluto* alcanzar con el conocimiento a la "cosa en sí", única, que él postula, *Brahman*. Pero el conocimiento a que él se refiere es un conocimiento especial, *sui generis*, de naturaleza intuitiva, puntual, cuyo surgimiento presupone el someterse a una disciplina moral e intelectual específica, y que en rigor puede no ser calificado de "conocimiento", pues no bien se produce, desaparece toda dualidad, y el sujeto que alcanzó ese conocimiento quedó en ese mismísimo momento identificado con *Brahman* (*cognoscere = esse*). Poniéndonos en el plano fisiológico –como se expresa Deussen – podríamos decir que el cerebro debidamente preparado y entrenado tiene, según Shaṅkara, la posibilidad de captar aquella realidad trascendente que está detrás de todos los fenómenos que sólo son meras construcciones de la mente sin realidad en sí.

En ambos autores la causa de la imposibilidad de conocer a *la cosa en sí*, *Brahman* en el caso de Shaṅkara, es la especial manera de ser del sujeto cognoscente: en Shaṅkara porque está sometido a la *avidyā*, "ignorancia", que determina, condiciona su capacidad cognoscitiva, que no le permite ver a la *cosa en sí*, que se la distorsiona, haciéndole super-imponer sobre la verdadera realidad su propia creación mental errónea de *yo empírico*, *mundo* y *Dios*; en Kant porque el tiempo y el espacio encua-

drados en los cuales se capta los objetos no existen en sí, son meras formas de la intuición sensible, y al hacerse presentes en cada acto de conocimiento necesariamente alteran para el sujeto del conocimiento la verdadera naturaleza de la *cosa en sí*, presentando algo que es diferente de la cosa en sí, un *fenómeno*.

Finalmente, señalemos que el mismo Kant (A 490) distingue entre dos clases de Idealismo: el que él llama *Idealismo trascendental* y a veces también *Idealismo formal*, que es el suyo, y cuya posición surge claramente de los textos citados, y otro diferente que él llama *Idealismo material*, que duda de la existencia de cosas externas o que las niega, y que sería el Idealismo del "buen Berkeley". Véase el capítulo 5 de este libro dedicado al sistema de Gauḍapāda.

El Idealismo de Shaṅkara se acercaría al de Kant en cuanto que, si bien para ambos todo son *fenómenos*, para ambos también existe con todo *un algo real* detrás de esos fenómenos: *Brahman* y *la cosa en sí*.

DELINEAMIENTO GENERAL DEL SISTEMA DE SHAṄKARA

En el sistema de Shaṅkara tenemos enfrentadas, de un lado, una realidad verdadera, una y única, designada con el nombre de *Brahman*, y considerada el Principio Supremo, y, de otro lado, una creación mental, una ilusión que se manifiesta bajo tres formas o aspectos: el *jīva* (principio espiritual individual encarnado), el mundo (*jagat*) y el *Īshvara* (Señor, Dios personal).

No se puede argüir que la unicidad de *Brahman* queda invalidada por cuanto a ella se opone la triple ilusión del *jīva*, del mundo, del Señor, ya que para el pensamiento indio la unicidad de una realidad verdadera postulada como única sólo puede ser derogada por otra realidad verdadera; la existencia de una realidad ilusoria que se contrapone a esa realidad verdadera postulada como única no deroga la unicidad de esa realidad verdadera. Si ante nosotros tenemos sólo una cuerda y la tomamos por una serpiente, la unicidad de la cuerda como algo real no es destruida por la ilusión de la serpiente que hemos superimpuesto sobre la cuerda.

El "Ilusionismo" de Shaṅkara no ha sido del agrado de muchos intérpretes antiguos o modernos, indios u occidentales, de profunda con-

vicción teísta. Ellos se han esforzado por debilitar, disimular o negar la concepción de Shańkara de que el mundo y el Señor son meras ilusiones creadas por la ignorancia o error que domina al hombre, en su intento de acercar a Shańkara (a quien admiran y no pueden dejar de admirar) a sus propias caras posiciones doctrinarias o a las de los entornos en que realizan su actividad. Un caso así es el de Kokileswar Sastri, autor de un libro denominado *An Introduction to Advaita Philosophy [A critical and Systematic Exposition of Sankara School of Vedanta]*, Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1979. Sastri dedica muchas páginas a refutar las ideas de que Shańkara sostiene la irrealidad del Señor (págs. 36-50) o la falsedad del mundo (págs. 123-176).

Este libro, a pesar de sus deficiencias, mereció cálidos elogios de parte de muchos prestigiosos indólogos de la época, a juzgar por los extractos de las cartas agregadas por Sastri a la segunda edición de su obra. Entre estas elogiosas apreciaciones tenemos, por ejemplo, la de Louis de la Valleé Poussin (pág. 2 de los *Extracts from Opinions*), el gran budólogo belga quien está de acuerdo con Sastri porque el también considera que: «no es la intención de Shańkara negar la existencia de un Dios personal omnisciente y todopoderoso, ni la existencia de las almas humanas o del mundo en que vivimos».

La interpretación no-ilusionista del sistema de Shańkara nos parece un error. Shańkara no niega la existencia del yo empírico y del mundo, pero considera que se trata de una existencia *ilusoria*. Shańkara acepta la existencia de un Dios personal (el Señor), creador y gobernante del mundo y que puede ser objeto de una profunda y verdadera piedad, pero piensa que esa existencia es una existencia ilusoria, como la del yo empírico y la del mundo. La imponente y excluyente realidad de *Brahman* impide que a su lado surja o se mantenga otra realidad. Si la ignorancia o error del hombre construye otra realidad al lado de *Brahman*, esta realidad construida desaparece cuando la ignorancia es eliminada y el hombre llega al conocimiento, al conocimiento de *Brahman*. El proceso creador de otra realidad, distinta de *Brahman*, y el proceso destructor de esa otra falsa realidad tienen lugar sólo en el plano epistemológico.

Shańkara partió de la idea, que él encontró en las *Upanishads*, los textos sagrados de la India, de que *Brahman* es lo único real; y, como buen pensador indio, con un razonamiento lógico implacable llevó ese principio a sus últimas consecuencias.

BRAHMAN, UNO Y ÚNICO

Brahman es, como dijimos, lo único realmente existente. Fuera de Él no existe nada dotado de una naturaleza que no sea ilusoria. Esta característica debe ser tenida en cuenta cuando se expone la doctrina de Shaṅkara, y todo lo que se diga respecto de ella debe adecuarse estrictamente a esa característica.

El comentario de Shaṅkara del aforismo III, 2, 36 de Bādarāyaṇa [*tathānyapratiṣedhāt*: «Asimismo en razón de la negación de lo otro»], pág. 727 (de la edición de la Nirṇaya Sāgar Press por la cual citamos y cuyos datos completos se encuentran en la «Bibliografía») deja bien establecido que fuera de *Brahman* no existe nada. En este comentario, Shaṅkara terminantemente expresa que, de acuerdo con el aforismo que comenta, «se sabe debido a la negación de [todo] lo otro, que fuera de *Brahman* no existe otra cosa»: *tathānyapratiṣedhād api na brahmaṇaḥ paraṃ vastvantaram astīti gamyate* (líneas 10-11); y, después de citar varios textos upanishádicos, declara que ellos «impiden admitir otra cosa fuera de *Brahman*»: *brahmavyatiriktaṃ vastvantaraṃ vārayanti* (línea 16).

La absoluta unicidad de *Brahman* elimina toda posibilidad de dualidad. Ni en *Brahman* ni con relación a Él ni junto a Él puede postularse o aceptarse la existencia de algo que en alguna medida elimine, limite, menoscabe o afecte esa unicidad, ya sea el mundo, el yo empírico o Dios, por consiguiente, todo lo diferente de *Brahman* carece de existencia real, no puede ser otra cosa que una mera creación mental.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA UNICIDAD DE DIOS; LA NEGACIÓN DE LA CREACIÓN Y DE LA REALIDAD EMPÍRICA EN FICHTE

La misma rigurosidad en la labor deductiva y la misma osadía y libertad en el establecimiento de las conclusiones se manifiestan en Shaṅkara y en Fichte, dos pensadores tan alejados en el tiempo, en el espacio y en el contexto cultural.

La rigurosidad en la labor deductiva aplicada a la noción de "Principio Supremo" uno y único (*Brahman*) lleva a Shaṅkara, sin temor a ex-

ponerse a la acusación de ser un cripto-budista, a negar la existencia real de todo lo que no sea *Brahman*: el yo empírico, el mundo e incluso Dios. La rigurosidad de la labor deductiva lleva a Fichte, a partir de la absoluta unidad e inalterabilidad del Ser divino, a negar la Creación del mundo tal como es concebida por el Cristianismo, a negar la existencia real de la realidad empírica y, al mismo tiempo, a afirmar la existencia meramente mental de todo lo que no es Dios, apartándose así de dogmas de fe de la religión a la que adhiere.

En *Die Anweisung*, Sexta Lección, págs. 90-91, Fichte expone su posición contraria a la idea de la Creación [el destacado en negrita en la traducción de los textos es nuestro]:

> *Aus Unkunde der, im bisherigen von uns aufgestellten Lehre, entsteht die Annahme einer Schöpfung; als der absolute Grundirrtum aller falschen Metaphysik, und Religionslehre, und insbesondere, als das Urprinzip des Juden- und Heidentums. Die absolute Einheit, und unveränderlichkeit des göttlichen Wesens in sich selber, anzuerkennen genötigt, –wiederum auch das selbständige und wahrhafte Dasein endlicher Dinge nicht ausgeben wollen, liessen sie die letzten durch einen Akt absoluter Willkür aus dem ersten hervorgehen: wodurch ihnen zuvörderst der Begriff der Gottheit im Grunde verdarb, und mit einer Willkür ausgestattet wurde, die durch ihr ganzes religiöses System hindurchging; sodann, die Vernunft auf immer verkehrt, und das Denken in ein träumendes phantasieren verwandelt wurde; –denn eine Schöpfung lässt sich gar nicht ordentlich denken –das was man wirklich denken heisst– und es hat noch nie irgendein Mensch sie also gedacht. Insbesondere ist, in Beziehung auf die Religionslehre, das Setzen einer Schöpfung das erste Kriterium der Falschheit; das ableugnen einer solchen Schöpfung, falls eine solche durch vorhergegangene Religions-lehre gesetzt sein sollte, das erste Kriterium der Wahrheit dieser Religionslehre.*

> «Por ignorancia de la enseñanza expuesta hasta aquí por nosotros surge la suposición de una **Creación**; como **el absoluto error fundamental** de toda falsa Metafísica y enseñanza religiosa, y particularmente como el primer principio del Judaísmo y del Paganismo. Obligados a reconocer **la absoluta unidad y la inalterabilidad del Ser divino en sí mismo**, y por otro lado no queriendo renunciar a la existencia independiente y verdadera de las cosas finitas, ellos hicieron salir a estas últimas [= las

> cosas] del primero [= el Ser divino] mediante un acto de absoluto poder arbitrario, con lo cual a ellos ante todo el concepto de Divinidad se les pervirtió en su esencia y fue dotado de un poder arbitrario que compenetró al sistema religioso en su totalidad; acto seguido la razón fue para siempre trastornada y el pensamiento transformado en un fantasear onírico, pues una Creación no puede ser pensada en forma conveniente –lo que realmente se llama pensar– y jamás ningún hombre la ha pensado así. Especialmente, en lo que se refiere a la enseñanza de la religión, **postular una Creación es el primer criterio de falsedad, negar una tal Creación**, en el caso de que ella pueda haber sido postulada por una precedente enseñanza religiosa, **[es] el primer criterio de verdad** de esta enseñanza religiosa.»

En *Die Anweisung*, Cuarta Lección, pág. 59, Fichte ya ha afirmado la sola existencia de Dios y la inexistencia de todo lo demás; asimismo la identidad del Conocimiento con la existencia divina y de Nosotros con la existencia divina, y además la existencia de la realidad empírica (seres y cosas) sólo en la Conciencia:

> *Es ist, ausser Gott, gar nichts wahrhaftig, und in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, da, denn –das* Wissen*: und dieses Wissen ist das göttliche Dasein selber, schlechthin und unmittelbar, und inwiefern Wir das Wissen sind, sind wir selber in unserer tieften Wurzel das göttliche Dasein. Alles andere, was noch als Dasein uns erscheint, –die Dinge, die Körper, die Seelen, wir selber, inwiefern wir uns ein selbständiges und unabhängiges Sein zuschreiben, –ist gar nicht wahrhaftig, und an sich da; sondern, es ist nur da, im Bewusstsein und Denken, als Bewusstes, und Gedachtes, und durchaus auf keine andere Weise.*

> «**Fuera de Dios nada verdadero existe en absoluto**, y en el sentido propio de la palabra, por lo tanto entonces [tampoco nada existe fuera de] el Conocimiento: y este Conocimiento es la propia existencia divina, pura y simplemente y en forma inmediata; y en tanto Nosotros somos el Conocimiento, somos nosotros mismos, en nuestra raíz más profunda, la existencia divina. **Todo lo demás**, que se manifiesta ante nosotros como existencia –las cosas, los cuerpos, las almas, nosotros mismos, en tanto nos atribuimos un ser autónomo e independiente–, **no es en absoluto verdadero ni existe en sí**, sino **existe solamente en la**

> **Conciencia** y en el Pensamiento, como algo "concienciado", y pensado, y de ninguna otra manera en absoluto».

En *Die Anweisung*, Cuarta Lección, pág. 61, en un tono extraordinariamente shańkariano, Fichte se refiere especialmente a la unicidad e inalterabilidad de Dios y a la identidad de Nosotros con la Existencia divina, y como resultado de esta identidad la imposibilidad en Nosotros de cambios y transformaciones:

> *Gott ist innerlich in sich selbst Eins, nicht mehrere; er ist in sich selbst Einerlei, ohne Veränderung, noch Wandel; da er nun da ist, gerade also, wie er in sich selber Ist, so ist er auch da als Eins, ohne Veränderung, noch Wandel; und da das Wissen, oder – Wir, –dieses göttliche Dasein selbst sind, so kann auch in Uns, inwiefern wir dieses Dasein sind, keine Veränderung, oder Wandel, kein Mehreres, und Mannigfaltiges, keine Trennung, Unterscheidung, noch Zerspaltung, stattfinden.*
>
> «**Dios es** interiormente **en sí Uno, no múltiple**; Él es en sí Uniformidad, **sin alteración ni cambio**; y ya que Él existe justamente así, como Él es en sí mismo, así Él existe como Uno, sin alteración ni cambio; y ya que el Conocimiento o –Nosotros, –somos esta misma existencia divina, entonces **no pueden tampoco en Nosotros**, en tanto nosotros somos esta existencia, **tener lugar ninguna alteración o cambio, ninguna multiplicidad ni diversidad**, ninguna separación, ninguna diferenciación, ni tampoco ninguna fisura».

En *Die Anweisung*, Tercera Lección, pág. 46, Fichte, al plantearse la pregunta de por qué al pensamiento común se le escapa el hecho de que toda la realidad empírica sólo está en la conciencia, reafirma su posición idealista:

> *Warum blieb ihr denn die, schon auf den ersten Anblick, und noch ohne alle tiefere Forschung, als weit natürlichen, und wahrscheinlicher sich empfehlende, entgegengesetzte Ansicht, dass die gesamten äussern Sinne mit allen ihren Objekten, nur –im allgemeinen Denken begründet seien; und dass eine sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur im Denken, und als ein Gedachtes, als eine Bestimmung des allgemeinen Bewusstseins, keineswegs aber, von dem Bewusstsein getrennt, und an sich mö-*

glich sei: –ich meine, die Ansicht, dass es überhaupt nicht wahr sei, dass wir sehen, hören, fühlen, schlechtweg; sondern, dass wir uns nur –bewusst sind, unsers Sehens, Hörens, Fühlens –warum bliebt diese Ansicht, welcher z. B. Wir zugetan sind, und sie als die einzig richtige mit absoluter Evidenz begreifen, und das Gegenteil als eine offenbare Ungereimtheit einsehen; warum blieb diese der gemeinen Denkart, sogar ihrer Möglichkeit nach verborgen?

«¿Por qué entonces permanece [oculta] para ella [= la común manera de pensar que otorga veracidad a toda la realidad empírica] la opinión contraria, que ya a primera vista y aún sin una investigación más profunda, se recomienda como mucho más natural y verosímil, [la opinión] de que todos los sentidos externos con todos sus objetos sólo estarían fundados en el pensar común, y de que **una percepción sensorial** en resumidas cuentas **es posible sólo en el pensamiento y como algo pensado**, como una determinación de la conciencia común, pero **de ninguna manera como [algo] separado de la conciencia y posible en sí**: me refiero a la opinión de que en resumidas cuentas no sería verdad que nosotros vemos, oímos, sentimos pura y simplemente, sino que [por el contrario es verdad que] nosotros somos conscientes sólo de nosotros, de nuestro ver, oír, sentir –¿por qué permanece [oculta] esta opinión, a la cual por ejemplo Nosotros nos inclinamos, y la concebimos como la única correcta con absoluta evidencia; y consideramos a lo contrario como un absurdo evidente?; ¿por qué permanece ésta [última opinión correcta] oculta a la manera de pensar común, incluso en lo que a su posibilidad se refiere?

VIA NEGATIONIS COMO ÚNICO MODO DE DESCRIBIR A *BRAHMAN*. ATRIBUTOS DE *BRAHMAN*

Una consecuencia directa de la unicidad de *Brahman* es la imposibilidad de conocerlo y de definirlo. Todo conocimiento implica una dualidad, la dualidad sujeto-objeto. Toda definición está subordinada al conocimiento de lo que se pretende definir. Y, en el caso del conocimiento de *Brahman*, en el momento en que ese conocimiento surge, simultáneamente toda dualidad desaparece absorbida en la suprema unicidad de *Brahman*.

Para dar una idea acerca de lo que es *Brahman* sólo cabe la *Via negationis*, o sea, sólo cabe indicar lo que *Brahman* no es. En diversos pasajes de su comentario, Shaṅkara señala atributos de carácter negativo en el sentido de que indican la carencia de determinadas características (buenas o malas no importa). Véanse así:

–III, 2, 17, págs. 709, líneas 22: no existen en Él características particulares (*nirviśeṣa*);

–III, 2, 17, pág. 710, línea 1: carece de comienzo (*anādimat*);

–III, 2, 17, línea 2: no es ni existente ni inexistente (*brahma na sat tan nāsad ucyate*);

–IV, 3, 14, pág. 998, línea 18: carece de características particulares provenientes del espacio, del tiempo, etcétera (*na deśakālādiviśeṣayogaḥ*);

–II, 1, 27, pág. 476, línea 21: carece de partes (*niravayavatvam*);

–I, 1, 20, pág. 192, línea 9: no posee forma alguna (*na ca [...] rūpavattvam*);

–III, 2, 26, pág. 722, línea 10: sin límite (*ananta*);

–II, 1, 14, pág. 461, líneas 6-8: carente de todo cambio o transformación (*°vikriyā [...] pariṇāma°*).

En algunos pasajes de su comentario de la obra de Bādarāyaṇa (III, 2, 18, pág. 710, línea 6; III, 2, 22, pág. 718, línea 7, pág. 719, línea 8, pág. 720, línea 2), Shaṅkara expresa que *Brahman* «está allende la palabra y la mente» (*vāṅmanasātīta*), es decir, que la palabra no puede definirlo ni la mente concebirlo, repitiendo la enseñanza conocida de la *Taittirīya-Upanishad* II, 4, 1.

En los comentarios de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, *Chandogya-Upanishad* VII, 1, 3, *Bhagavad Gītā* XIII, 12, Shaṅkara se refiere a lo que se puede considerar como el grado máximo de la *Via negationis*, la célebre fórmula de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* (II, 3, 6) que afirma que para definir a *Brahman* sólo se puede recurrir a la negación expresada por el adverbio "No", que la *Upanishad* repite dos veces.

Damos a continuación por su importancia, nuevamente, la traducción y el texto sánscrito del pasaje correspondiente del comentario de Shaṅkara a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad*, citado ya en el capítulo 3 dedicado a las *Upanishads*:

> *nanu katham ābhyāṃ 'neti neti' iti śabdābhyāṃ satyasya satyaṃ nirdidikṣitam ? ityucyate –sarvopādhiviśeṣāpohena. yasmin na kaścid viśeṣo 'sti –nāma vā rūpaṃ vā karma vā bhedo vā jātir vā guṇo vā; taddvāreṇa*

hi śābdapravṛttir bhavati. na caiṣāṃ kaścid viśeṣo brahmaṇyasti; ato na nirdeṣṭuṃ śakyate –idaṃ tad iti gaur asau spandate śuklo viṣāṇīti yathā loke nirdiśyate, tathā; adhyāropitanāmarūpakarmadvāreṇa brahma nirdiśyate 'vijñānam ānandaṃ brahma' [III, 9, 27-7] *'vijñānaghana eva* [II, 4, 12] *brahmātmā' ityevamādiśabdaih. yadā punaḥ svarūpam eva nirdidikṣitaṃ bhavati nirastasarvopādhiviśeṣam, tadā na śakyate kenacid api prakāreṇa nirdeṣṭum; tadā ayam evābhyupāyaḥ –yad uta praptanirdeśapratiṣedhadvāreṇa 'neti neti' iti nirdeśaḥ.*

«¿Cómo se quiere definir la Realidad de la Realidad [*satyasya satyam*] mediante estas dos palabras: "No, No" [*na-iti, na-iti*]? Contestamos: "Con la exclusión de toda característica particular [*viśesa*] que constituye una limitación [*upādhi*]". [Así se debe proceder] con relación a algo en lo cual no existe ninguna característica particular como nombre, forma, acción, diferencia, clase, cualidad –ya que es mediante éstas que se da el uso de la palabra. Y ninguna de esas características particulares existe en *Brahman*, entonces no puede ser definido en términos de: "Esto es esto", en la forma como en el mundo se define una vaca diciendo: "Ella se mueve, es blanca, tiene cuernos". *Brahman* es [incorrectamente] definido mediante el nombre, la forma y la acción que le son [erróneamente] super-impuestos [*adhyāropita*], como en las definiciones: "*Brahman* es conciencia y felicidad", "*Brahman-Ātman* es sólo masa compacta de conciencia", etcétera. Pero cuando se quiere definir [en verdad] la naturaleza propia [de *Brahman*], carente de características particulares, que constituyen una limitación, entonces no se le puede definir de ninguna manera. Entonces queda sólo este medio, a saber, la definición mediante la negación de las usuales definiciones: "No, No".».

La *incognoscibilidad* e *inefabilidad* de Dios o lo Absoluto o el Principio Supremo tiene su fundamento en la concepción de la *trascendencia* y de la *heterogeneidad*. Dios o lo Absoluto o el Principio Supremo está axiológicamente tan por encima de todo lo que es objeto de la experiencia humana, tan alejado de ella, y es además tan diferente de todo lo que puede ser conocido o imaginado que, como dice el texto upanishádico (*Taittirīya Upanishad* II, 4, 1), «la voz y la mente regresaron sin haberlo podido encontrar», *...vāco nivartante / aprāpya manasā saha [...]* La *trascendencia* y la *heterogeneidad* de Dios o lo Absoluto o el Principio

Supremo es la causa de que no pueda haber ni ciencia (*ἐπιστήμη*), ni definición (*λόγος*), ni nombre (*ὄνομα*) de Dios o lo Absoluto o el Principio Supremo, para usar la expresión de Platón, *Parménides*, 142 a.

La concepción de *Brahman*, lo Absoluto, como incognoscible propia de Shaṅkara no fue la única. Madhva, entre otros, sostuvo la *cognoscibilidad* de Vishṇu, el Dios Supremo, bajo cuya forma Madhva concibe a *Brahman*.[6]

Si bien semánticamente las determinaciones negativas no definen o describen a Dios o a lo Absoluto, el efecto final a que llega la *Via negationis* es muy similar a aquel al cual llega la *Via eminentiae*: ambas dan a Dios o a lo Absoluto (una mediante afirmaciones, la otra mediante negaciones) un *status* por encima de todo haciendo de uno u otro el Principio Supremo.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA *VIA NEGATIONIS* EN GRECIA

La idea de que Dios o lo Absoluto o el Principio Supremo es *incognoscible* e *inexpresable* y que por lo mismo el único modo de referirse a Él es mediante el uso de la *Via negationis* tuvo curso también en Grecia. Sus remotos orígenes pueden encontrarse en los Misterios de Eleusis y en las enseñanzas órficas y pitagóricas.

Nos limitaremos aquí a unas breves observaciones sobre el tema con referencia a Platón y a Celso y Plotino.

1. De entre los textos básicos relativos a este tema en Platón hemos elegido el *Banquete* 210 e 2-211 b 3, referido a lo Bello, y *Parménides* 137 d-142 a, referido a lo Uno, cuyo texto y traducción damos a continuación.

En este texto del *Banquete* Platón describe lo Bello en sí, lo Bello en términos absolutos, recurriendo para tal efecto a expresiones de naturaleza negativa. En este texto tenemos así la descripción de un principio trascendente mediante la vía negativa.

Platón, *Banquete* 210 e 2-211 b 3:

6. Véase el capítulo 8, sección «Unicidad de Vishṇu: su independencia, sus excelsas cualidades», en especial el comentario a la estrofa 1 del *Brahmasūtrānubhāshya*.

... ἐξαίφνηω κατόψεταί τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, ... πρῶτον μὲν ἀεὶ ὄν, καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθῖνον, ἔπειτα οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπον τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὂν ἐν ἑτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῇ ἢ ἐν οὐρανῷ, ἢ ἐν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν.

«[Aquel que ha sido educado y entrenado en descubrir las manifestaciones individuales de lo Bello: cuerpos bellos, la belleza en las almas, lo bello en las costumbres y leyes, etcétera] repentinamente verá algo bello de naturaleza admirable, [...] que en primer lugar eternamente existe, que ni llega a ser ni perece, que no se incrementa ni decrece; que además no es en parte bello en parte feo, ni ahora sí y después no; ni bello con relación a algo y feo con relación a otra cosa; ni bello aquí y feo allá, como si fuera bello para unos y para otros feo. Lo Bello a aquel [que lo ve] no se manifestará bajo la forma de un rostro ni de manos ni de algo de lo que el cuerpo está conformado, ni de un discurso ni de una ciencia, ni estando en algún lugar diferente de él como en algún ser viviente o en la tierra o en el cielo o en alguna otra cosa, sino [se le manifestará] él en sí mismo, consigo mismo, existiendo siempre con una sola y única forma [...]».

En el *Parménides*, págs. 137 c-142 a, en su primera hipótesis acerca de lo Uno: *Si lo Uno es (uno)*, Platón va deduciendo las consecuencias que para lo Uno se derivan de esa hipótesis, señalando los atributos que en ese caso le corresponden a lo Uno recurriendo a formulaciones negativas, que pueden asimismo ser consideradas como una *Via negationis*.

Platón, *Parménides* 137 d-142 a:

– *Οὔτ' ἄρα ὅλον ἔσται [τὸ ἕν] οὔτε μέρη ἕξει* (137 d):

«En consecuencia [lo Uno] no será un todo ni tendrá partes;»

– *οὔτ' ἂν ἀρχὴν οὔτε τελευτὴν οὔτε μέσον ἔχοι* (137 d):

«[...] no tendría ni principio ni fin ni medio;»

– *Ἄπειρον ἄρα τὸ ἕν* (137 d):

«Lo Uno [sería] ilimitado;»

– *Καὶ ἄνευ σχήματος ἄρα* (137 d):

«Y en consecuencia [sería] sin forma;»

– *οὐδαμοῦ ἂν εἴη· οὔτε γὰρ ἐν ἄλλῳ οὔτε ἐν ἑαυτῷ εἴη.* (138 a):

«No estaría en ningún lugar, pues no estaría ni en otro ni en sí mismo;»

– *Κατὰ πᾶσαν ἄρα κίνησιν τὸ ἕν ἀκίνητον ... τὸ ἕν ἄρα ... οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται.* (139 a-139 b):

«En consecuencia, desde el punto de vista de todo movimiento lo Uno es inmóvil [...] en consecuencia, lo Uno [...] ni está inmóvil ni se mueve;»

– *Οὐδὲ μὴν ταὐτόν γε οὔτε ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἔσται οὐδ' αὖ ἕτερον οὔτε αὑτοῦ οὔτε ἑτέρου ἂν εἴη.* (139 b):

«No será idéntico ni a otro ni a sí mismo, ni diferente de sí mismo ni de otro;»

– *οὔτε ἄρα ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον οὐθ' ἑτέρῳ οὔτε ἑαυτῷ ἂν εἴη τὸ ἕν.* (140 b):

«En consecuencia lo Uno no sería ni similar ni no similar a otro o a sí mismo;»

– *Οὔτε ἑαυτῷ ποτε ... ἔσται ἴσον οὔτε ἄλλῳ· οὔτε αὖ μεῖζον οὐδὲ ἔλαττον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου.* (140 d):

«No será igual a sí mismo ni a otro, ni más grande ni más pequeño que sí mismo o que otro;»

– *οὐδ' ἔστιν τὸ ἕν ἕν τινι χρόνῳ ...*
Εἰ ἄρα τὸ ἕν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου, οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγίγνετο οὔτ' ἦν ποτέ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γενήσεται οὔτε γενηθήσεται οὔτε ἔσται (141 d-141 e):

«Lo Uno no está en ningún tiempo [...] Si lo Uno de ningún modo de ningún tiempo participa, ni ha llegado a ser ni llegó a ser ni fue alguna vez en el pasado, ni ahora ha llegado a ser ni llega a ser ni es, ni después llegará a ser ni será producido ni será [...];»

– *Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἕν οὐσίας μετέχει ... Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἕν* (141 e):

«En consecuencia, de ninguna manera lo Uno participa del ser [...] en consecuencia, de ninguna manera lo Uno es;»

– *Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἕν εἶναι τὸ ἕν οὔτε ἕν ἔστιν οὔτε ἔστιν* (141 e):

«Por consiguiente, no es de modo tal que pueda ser uno [...] Lo Uno ni es uno ni es;»

– *Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα.* (142 a):

«En consecuencia, para Él no existe ni nombre ni definición ni ciencia ni sensación ni opinión».[7]

2. Las ideas de la *incognoscibilidad* e *inefabilidad* relacionadas con la noción de Dios o de lo Absoluto o del Principio Supremo fueron especialmente desarrolladas por aquellos pensadores del siglo II después de Cristo, que adherían a las enseñanzas de Platón, como Albino, Apuleyo, Máximo de Tiro, Celso, Numenio, representantes del llamado Platonismo-medio (junto con los cuales se debe mencionar a los *Oráculos*

7. Cf. H.A. Wolfson, «The knowability and describability of God in Plato and Aristotle», en Harvard Studies in Classical Philology, 1947, págs. 233-247. Wolfson llega a la conclusión de que ni Platón ni Aristóteles sostenían la incognoscibilidad e indescribibilidad de Dios, pero tal hecho no anula el que Platón haya utilizado la *Via negationis* aunque con otros fines.

Caldeos, edición É. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1971, que presentan numerosas y notables correspondencias con el pensamiento de Numenio y que tan gran influencia tuvieron en el pensamiento griego) y por Plotino del siglo III después de Cristo, creador y máximo representante del Neo-platonismo. De entre los autores del Platonismo-medio nos referiremos a Celso.

Celso, como dijimos, era un platónico del siglo II después de Cristo. Su obra *Ἀληθὴς Λόγος* se ha perdido, pero un buen número de fragmentos de la misma nos han sido conservados por Orígenes en su obra *Contra Celso*. En uno de estos fragmentos que damos y traducimos a continuación (de acuerdo con la edición de Otto Glöckner, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1924, *Kleine Texte*, VI, párrafos 61-65), Celso se refiere a la *incognoscibilidad* e *inefabilidad* de Dios:

> *(61) ... (καίτοι) οὐ θέμις τὸν πρῶτον θεὸν κάμνειν οὔτε χειρουργεῖν οὔτε κελεύειν. (62) οὐδὲ στόμα αὐτῷ ἐστιν οὐδὲ φωνή. (οὐδ' ἄλλο ἐστὶ τῷ θεῷ, ὧν ἡμεῖς ἴσμεν.) (63) οὐδ' ἄνθρωπον ἐποίησεν εἰκόνα αὐτοῦ. οὐ γὰρ τοιόσδε ὁ θεὸς οὔτ' ἄλλῳ εἴδει οὐδενὶ ὅμοιος. (64) (οὔτε μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος οὔτε κινήσεως οὔτ' οὐσίας. (65) ἐκ θεοῦ μήν γε τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ οὐδενὸς ὁ θεὸς. οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεὸς· οὐδ' ὀνομαστός. οὐδὲν γὰρ πέπονθεν ὀνόματι καταληπτόν. ἔξω δὲ παντὸς πάθους ὁ θεὸς.).*
>
> «(61) [...] (Ciertamente) no es lícito que el Dios Supremo se canse ni que trabaje con sus manos ni dé órdenes. (62) Él no tiene ni boca ni voz. (Ni Dios tiene nada de lo que nosotros conocemos.) (63) Ni hizo al hombre a imagen de Él, pues Dios no es tal [como el hombre], ni es semejante a ninguna otra forma. (64) (Dios no participa de la forma ni del color ni del movimiento ni de la existencia. (65) Todas las cosas provienen de Dios, pero Dios de nada. Dios no es alcanzable por la palabra, ni es designable por un nombre, pues no es afectado por nada que pueda ser designado con un nombre. Dios está al margen de todo accidente.)».

3. Por último, mencionemos brevemente a Plotino. Entre las formas que utiliza Plotino para describir a lo Uno, considerado como Principio Supremo, se encuentran la *ἀφαίρεσις*, "abstracción", y la *ἀπόφασις*, "negación", que básicamente constituyen aspectos de la *Via negationis*.

En *Enéadas* V, 3, 13, en el inicio, Plotino expresa que lo Uno es *ἄρρητον*, "inefable", y que «no [existe] nombre de Él, porque nada se puede predicar de Él»: *οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ*, y en el final de este mismo capítulo: «no existe pensamiento de Él»: *οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ*.

Y al final de *Enéadas* V, 3, 17: comparando a lo Uno con el sol (que no puede ser visto con otra luz) y preguntando cómo se puede llegar a Él, contesta: «¡Elimina todo!»: *Ἄφελε πάντα*.

En *Enéadas* VI, 9, 3, líneas 39-43, se encuentra el siguiente pasaje en que Plotino glosa al *Parménides* de Platón:

> *Γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις οὖσα τῶν πάντων οὐδέν ἐστι αὐτῶν. οὔτε οὖν τι οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦς οὔτε ψυχή· οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἑστώς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ...*
>
> «La naturaleza de lo Uno siendo generadora de todas las cosas no es ninguna de ella. Ni es algo dotado de calidad ni algo dotado de cantidad ni inteligencia ni alma, ni en movimiento ni en reposo, ni en un lugar ni en el tiempo [...].»

Finalmente en la *Enéada* V, 5, 6, Plotino señala una serie de características negativas de lo Uno:

- *ἀνείδεον*: «sin forma»,
- *οὐκ οὐσία*: «no sustancia»,
- *ἐπέκεινα τούτων*: «más allá de [todas] las cosas»,
- *ἐπέκεινα ὄντος*: «más allá de lo que es»,
- *ἐπέκεινα τοῦ αἰσθητοῦ*: «más allá de lo sensible»,
- *ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ*: «más allá de lo inteligible»,
- *οὐ ἕνι οὐδὲ τὸ οἷον, ὅτῳ μηδὲ τὸ τί*: «no es algo dotado de cualidad, [Él] en quien no se da el ser algo».

Y Plotino agrega, línea 24, que al hablar de lo Uno está hablando de lo inefable: *περὶ οὗ ῥητοῦ*, dando a entender, con una referencia a los Pitagóricos, que sólo se puede hablar de lo Uno mediante *ἀπόφασις*.[8]

8. Cf. M. De Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris: Vrin, 1966, págs. 237-238. Sobre el tema de la incognoscibilidad e inefabilidad de Dios en el mundo griego, véase Festugière, *La Révéla-*

BRAHMAN COMO LO ABSOLUTO

Como ya lo indicamos en el capítulo 2 de la Parte II (sección «Lo Uno, Himno del *Rig Veda* X, 129»), Shaṅkara identificó a lo Uno, referido en dicho Himno como origen de todo, con *Brahman*. Lo Uno es la Unidad de la que proviene la multiplicidad de nuestra realidad empírica. En el capítulo 3 de la misma Parte II nos hemos referido ampliamente a un concepto central de las *Upanishads*, *Brahman*, concebido como *ἀρχή* (*arché / arjé*), sustancia, conciencia, Espíritu Universal. Indicamos *ibidem* que *Brahman* era concebido en las *Upanishads* unas veces como Principio Supremo concreto-personal y otras como Principio Supremo abstracto-impersonal. Indicamos que en su aspecto abstracto-impersonal la noción de *Brahman* se aproxima a la noción "filosófica" de Dios que construye Spinoza, caracterizada por su "purificación" racionalista. En el capítulo 5 de este libro, dedicado a Gauḍapāda, nos ocupamos también de la noción de *Brahman*. *Brahman* es identificado con el *Ātman*; la mayoría de los epítetos que tanto *Brahman* como el *Ātman* reciben son de tendencia abstracto-impersonal, aunque algunos son de tendencia concreto-personal, respondiendo esta ambivalencia a la ambivalencia que caracteriza a las *Upanishads* en su concepción de *Brahman*.

Shaṅkara, como lo veremos detalladamente en las páginas que siguen, no comparte la ambivalencia respecto de la noción de *Brahman* que se hace presente en las *Upanishads* y en Gauḍapāda. Para él, la noción abstacto-impersonal de *Brahman* es la única que necesariamente le corresponde; la noción concreto-personal le corresponde únicamente al *Īśvara*, que no es otra cosa que una representación errónea e ilusoria que el hombre se forma de *Brahman* e impone sobre *Brahman* el cual es así equiparable a la "cosa en sí" kantiana.

Poniendo fin a la mencionada ambivalencia, reservando para *Brahman* la imagen abstracto-impersonal y atribuyendo al *Īśvara* la imagen concreto-personal, Shaṅkara presenta a *Brahman* como un Principio Su-

---

tion d'Hermès Trimégiste, IV, Le Dieu inconnu et la Gnose, Première Partie, págs. 1-140; los artículos de H. A. Wolfson, «Albinos und Plotin über göttliche Attribute» y John M. Whittaker, «Neupythagorismus und negative Theologie», en Clemens Zintzen (ed.), *Der Mittelplatonismus*, págs. 150-168 y 169-186, respectivamente; Odo Casel, *De Philosophorum Graecorum Silentio Mystico*; y Jan Miernowski, *Le Dieu Néant, Théologies Négatives à l'Aube des Temps Modernes*, capítulos I y VI.

premo con los rasgos propios de lo que se puede llamar un *Absoluto impersonal*.

En efecto, de acuerdo con las características que Shaṅkara le atribuye, mencionadas en la sección anterior («*Via negationis* como único modo de describir a *Brahman*. Atributos de *Brahman*»), *Brahman* es lo totalmente incondicionado, autónomo. *Brahman* está al margen del tiempo y del espacio. *Brahman* es uno, carente de partes. *Brahman* es lo único existente, absorbiendo en sí la totalidad de la existencia; lo que no es *Brahman* tiene sólo el *status* ontológico de la ilusión, del error, es inexistente en términos de verdad. Frente a la realidad que podemos llamar "relativa", constituida por el universo ilusorio que el hombre crea con su mente sumida en el error, *Brahman* puede ser llamado la Realidad "Suprema" (*parama*), para los fines de la comunicación verbal, para señalar la verdadera forma de ser de la realidad en que nos movemos. Siendo *Brahman* lo único, y no existiendo para *Brahman* por lo tanto las categorías necesarias para que la mente y el lenguaje funcionen, *Brahman* está más allá de la mente y de la palabra: en las condiciones "normales", en las que el hombre existe, es decir, en las condiciones propias de la existencia empírica, *Brahman* no puede ser conocido ni descrito, es incognoscible e inexpresable, quedando sólo la *Via negationis* para dar una lejana idea de su forma de ser trascendente y heterogénea.

Otros pensadores indios, como Rāmānuja y Madhva (a quienes están dedicados los capítulos 7 y 8 de este libro), que sobre la base de las *Upanishads* construyeron como Shaṅkara sistemas metafísicos, adoptaron una interpretación concreto-personal de *Brahman*, concibiéndolo como un Dios personal dotado de excelsas cualidades, cuya naturaleza y atributos eran dados a conocer por los textos de la Revelación, y que recibía nombres masculinos, especialmente el de *Vishṇu*. Para estos pensadores, *Vishṇu*, nombre con el que designaban a *Brahman*, era un Ser Supremo, pero no un Absoluto abstracto-impersonal como para Shaṅkara. Dentro de esta posición, estos pensadores interpretaban los atributos de tendencia abstracto-impersonal, que los textos atribuían a *Brahman*, en forma tal que condecían con la imagen de un Dios personal, al que ellos adherían.[9]

9. O. Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta*, Paris: Libraire Orientaliste Paul Geuthner, 1966, págs. 213-217.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE ABSOLUTO EN OCCIDENTE

En Occidente también se concibió la noción de Absoluto, que tuvo una rica historia. Asimismo, en Occidente se contraponen la noción de un Absoluto de naturaleza abstracto-impersonal y la de un Ser Supremo, concebido como un Dios concreto-personal, pero muchas veces también a este Ser Supremo, a este Dios concreto-personal se le atribuyen características que lo aproximan a la noción de un Absoluto o, a la inversa, a lo Absoluto se le atribuyen características que lo acercan a la noción de un Dios personal.

Como ejemplos de las posiciones antes referidas en torno a lo Absoluto señalaremos algunos textos de tres autores occidentales: Nicolás de Cusa (1401-1464), Baruch Spinoza (1632-1677) y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814).

1. Nicolás de Cusa empieza conformando una idea de lo Absoluto centrada en la noción de *maximitas* ("Maximidad") o *maximum absolutum* ("Lo máximo absoluto").

En el Libro I, capítulo II de su Tratado *De docta ignorantia*, edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pág. 10 (5), da una definición de *maximitas* y señala algunos atributos de la misma:

> *Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest. Abundantia vero uni convenit. Coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas, quod, si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est quod est omnia; in quo omnia, quia maximum. Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum. Quare et in omnibus. Et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.*

> «Ahora bien, yo llamo "Lo máximo" a aquello con respecto a lo cual nada mayor puede existir. Y a lo uno le corresponde la abundancia [o plenitud]. Coincide así la unidad con la Maximidad, la cual [unidad] es también entidad, porque, si esta tal unidad es universalmente libre de toda relación y de toda limitación, es evidente que nada se le opone, ya que es la Maximidad absoluta. Por consiguiente, Lo máximo es lo uno absoluto que es todo; en lo cual está todo, por ser Lo máximo. Y ya que

nada se le opone, lo mínimo coincide al mismo tiempo con él. Consecuentemente también se encuentra en todo. Y ya que es absoluto, entonces es en acto todo lo posible de ser, no recibiendo de las cosas nada [a título de determinación], a partir de lo cual son todas las cosas».

De acuerdo con este texto de Nicolás de Cusa podemos considerar como características de la Maximidad en cuanto Absoluto a las siguientes: no existe nada que pueda ser mayor que ella, la plenitud, la unidad, la existencia, la carencia de toda relación y limitación, nada se le opone, es lo uno absoluto, es todo, en ella está todo, lo mínimo coincide con ella, está en todo, es en acto todo lo que puede llegar a ser, nada propio de las cosas le es aplicable y todas las cosas se originan en ella.

En el Libro I, capítulo IV, pág. 16 (11), Nicolás de Cusa agrega otras características a la *Maximitas* / lo Absoluto / Lo máximo:

Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest. Omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum. Quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere».

«No es de otra manera que no-captándolo que llegamos a Lo máximo, con respecto a lo cual no puede haber algo mayor, por ser simple y absolutamente más de lo que por nosotros pueda ser captado, ya que es la verdad infinita, pues, como no es de la naturaleza de aquellas cosas que admiten un más y un menos, está sobre todo aquello que puede ser concebido por nosotros. En efecto, todas las cosas que son captadas por el sentido, la razón o el intelecto, difieren en sí y en relación con las otras de tal manera que no existe ninguna igualdad precisa entre ellas. En consecuencia, la máxima igualdad, que no es diferente o diversa de nada excede todo intelecto. Por tal razón, ya que Lo máximo es en forma ab-

> soluta todo aquello que puede ser, está por completo en acto. Y así como no puede llegar a ser más, por la misma razón tampoco menos, ya que es todo aquello que puede ser. Ahora bien, lo mínimo es aquello en relación con lo cual no puede haber algo menor. Y, puesto que Lo máximo es de esta manera, es evidente que lo mínimo coincide con lo máximo."

Lo máximo / la Maximidad no puede ser captado sino mediante un conocimiento que no capta, es decir, no puede ser captado por un conocimiento normal; es la verdad absoluta; no admite ni incremento ni disminución; es la máxima igualdad que no difiere de nada y como tal está más allá del intelecto; es en acto todo lo que puede llegar a ser; lo mínimo coincide con lo máximo.

Lo máximo / lo Absoluto es expresamente identificado por Nicolás de Cusa con Dios. Así en el Libro I, capítulo II, pág. 10 (5), dice:

> *Hoc maximum, quod et deus omnium nationum fide indubie creditur [...]*
>
> «A este Máximo, que al margen de toda duda la fe de todos los pueblos cree que es Dios [...]».

Y en el Libro I, capítulo VII, pág. 26 (18):

> *Nulla umquam natio fuit, quae deum non coleret et quem maximum absolute non crederet.*
>
> «Nunca existió un pueblo que no venerase a Dios y que no creyera que Él es Lo máximo de modo absoluto».

Y en el Libro II, capítulo IX, pág. 76 (150), califica directamente a Dios de "absoluto":

> *Solus deus est absolutus [...]*
>
> «Sólo Dios es absoluto [...]».

Más aún, en el Libro II, capítulo XIII, pág. 110 (177), Nicolás de Cusa señala que Dios no es otra cosa que Absoluto:

Deus autem non est nisi absolutus.

«Pero Dios no es sino absoluto».

Y en el Libro III, capítulo II, págs. 14 y 16 (192 y 194):

[...] deus, qui est absolutissimus [...] (14), *[...] cum deus absolutus sit impermiscibilis materiae [...]* (16)

[...] "Dios, que es absolutísimo [...]». (14), "[...] ya que Dios [siendo] absoluto no puede mezclarse con la materia [...] (16)».

En el mismo tratado, Nicolás de Cusa asigna a Dios diversos atributos, algunos de los cuales contribuyen a configurar plenamente una noción de Absoluto abstracto-impersonal, mientras que otros introducen un elemento concreto-personal que lo alejan de esa noción:

–*infinitus*, «infinito» (Libro I, capítulo XXVI, pág. 110 [18]; Libro II, capítulo VIII, pág. 62 [139]),

–*maximus unitrinus*, «máximo uno y trino» (Libro I, capítulo XXVI, pág. 112 [89]),

–*ipsum unum maximum incomprehensibile*, «lo uno mismo máximo incomprensible» (Libro I, capítulo XI, pág. 40 [29]),

–*unus et trinus semper benedictus*, «uno y trino y siempre bendecido» (Libro I, capítulo XI, pág. 40 [29]),

–*actus infinitus ... causa actus*, «acto infinito [= lo infinito en acto, es decir, la infinita realidad]» [...] «causa del acto [= causa de lo que está en acto, es decir, causa de la infinita realidad]» (Libro II, capítulo VIII, pág. 60 [137]),

–*forma essendi*, «forma del ser» (Libro II, capítulo II, pág. 18 [102]),

–*quasi 'ignis consumens' absolutus et claritas absoluta*, «como un fuego absoluto que consume y una claridad absoluta» (Libro II, capítulo XIII, pág. 110 [177]),

–*maximus*, «máximo» (Libro II, capítulo III, pág. 28 [111]),

–*optimus*, «óptimo» (Libro II, capítulo XII, pág. 106 [174]),

–*unum omnium principium*, «único principio de todas las cosas» (Libro II, capítulo XI, pág. 84 [155]),

–*aeternus*, «eterno» (Libro II, capítulo XI, pág. 84 [155]),

–*creator* (Libro III, capítulo III, pág. 24 [202]),

–*est in omnibus ... omnia in eo*, «está en todas las cosas [...] todas las cosas [están en Él]» (Libro III, capítulo IV, pág. 28 [204]),

–*pater*, «padre» (Libro III, capítulo V, págs. 34 y 36 [209 y 211]), Libro III, capítulo VI, pág. 42 [217], Libro III, capítulo VI, pág. 44 [218], Libro III, capítulo XII, pág. 98 [262].

2. Con relación a la noción de Absoluto en Spinoza señalemos que en la sección «Observaciones sobre el tema anterior: La noción de Dios en Spinoza» del capítulo 3 hemos citado ya textos de Spinoza (a los cuales remitimos) que revelan una concepción de Dios de carácter abstracto-impersonal con marcada tendencia a una posición absolutista.

3. Fichte, en la Tercera Lección de su *Die Anweisung zum seligen Leben*, describe al *Sein* (ser) en términos que son propios de la noción de *Absoluto* [el destacado en negrita en la traducción de los textos es nuestro]:

> *Ich sage: das eigentliche und wahre Sein wird nicht, entsteht nicht, geht nicht hervor aus dem Nichtsein. Denn allem, was da wird, sind Sie genötig, ein Seiendes vorauszusetzen, durch dessen Kraft jenes erste werde. Wollten Sie nun etwa dieses zweite Seiende widerum in einer frühern Zeit geworden sein lassen, so müssen Sie auch ihm ein drittes Seiendes voraussetzen, durch dessen Kraft es geworden: und falls Sie auch dieses dritte entstehen lassen wollten, diesem ein viertes voraussetzen, und so in das unendliche fort. Immer müssen Sie zuletzt auf ein Sein kommen, das da nicht geworden ist, und das eben darum keines andern für sein Sein bedarf, sondern das da schlechthin durch sich selbst, von sich und aus sich, selbst, ist* [pág. 49].

> «Yo digo: **el auténtico y verdadero Ser (*Sein*) no deviene, no surge, no sale del no-ser**, ya que están ustedes obligados a presuponer para todo lo que está ahí un ente gracias a cuya fuerza aquel primero llegue a ser. Ahora bien, si quisieran ustedes hacer surgir en un momento anterior a ese segundo ente (*Seiendes*), entonces deberían ustedes también presuponerle a él un tercer ente gracias a cuyo poder él surgió: y en caso de que ustedes quisieran hacer surgir a este tercero, presuponerle a éste un cuarto, y así *ad infinitum*. Siempre deberán ustedes llegar finalmente a un Ser (*Sein*) que no ha surgido, y que justamente por eso no necesita a ningún otro para su ser, sino **que existe pura y simplemente mediante sí mismo, por sí y a partir de sí mismo**».

Zweitens setze ich hinzu: auch innerhalb dieses Seins kann nichts Neues werden, nichts anders sich gestalten, noch wandeln und wechseln; sondern wie es ist, ist es von aller Ewigkeit her, und bleibt es unveränderlich in alle Ewigkeit. Denn, da es durch sich selbst ist, so ist es ganz, ungeteilt, und ohne Abbruch, alles, was es durch sich sein kann, und sein muss [pág. 49].

"En segundo lugar yo agrego: en el interior de **este Ser (*Sein*)** nada nuevo puede producirse, nada transformarse, alterarse y cambiar, sino que **como es, lo es de toda la eternidad** y permanece inalterable por toda la eternidad, pues, ya que él existe por sí mismo, entonces él es por completo, en forma indivisa, sin solución de continuidad, todo lo que él por sí mismo puede ser, y debe ser."

Sollte es in der Zeit etwas Neues werden, so müsste es entweder vorher, durch ein Sein ausser ihm, verhindert worden sein, dies zu werden; oder auch, es müsste durch die Kraft dieses Seins ausser ihm, welche jetzt anfinge, auf dasselbe einzuwirken, dieses Neue werden: welche beiden Annahmen, der absoluten Unabhängigkeit, und Selbständigkeit desselben, gerade zu wiedersprechen. (págs. 49-50)

«Si él [= el Ser, *das Sein*] debiese convertirse con el tiempo en algo nuevo, entonces o bien a él antes [de que eso ocurriera], un ser [*ein Sein*] externo a él, le ha tenido que impedir convertirse en eso [nuevo], o bien también, él debería convertirse en eso nuevo gracias al poder de este ser (*Sein*) externo a él, que [sólo] ahora habría comenzado a influir en él: ambas suposiciones contradicen en forma directa **la absoluta independencia y autonomía del mismo [= el Ser]**».

Und so wird Ihnen denn, falls Sie nur die aufgegebenen Gedanken Selbst vollzogen haben, einleuchten, dass das Sein schlechhin nur als Eins, nicht als mehrere; und dass es nur als eine, in sicht selbst geschlossene und vollendete, und absolut unveränderliche Einerleiheit, zu denken sein [pág. 49-50].

«Y así les parecerá a ustedes evidente, en caso de que ustedes por sí mismos hayan ratificado las ideas propuestas, que el **Ser pura y simplemente [ha de ser pensado] sólo como Uno [*Eins*], no como múltiple**,

y que él sólo **como una uniformidad en sí misma cerrada y completa y absolutamente inalterable** ha de ser pensado».

Durch ein solches Denken –welches unser Drittes wäre– kommen Sie bloss zu einem, in sicht selber verschlossenen, verborgenen, und aufgegangenen Sein [pág. 50].

«Mediante tal idea –que sería nuestro tercer [punto]– llegan ustedes sólo a **un Ser [*Sein*] en sí mismo encerrado, oculto y absorbido**».

Wir haben sonach, welches unser Viertes wäre, im Denken darzutun, dass das Bewusstsein *des Seins, die einzigmögliche Form und Weise des* Daseins *des Seins, somit selber ganz unmittelbar, schlechthin und absolute, dieses Dasein des Seins, sei* [pág. 52].

«Debemos por lo tanto –lo que sería nuestro cuarto [punto]– demostrar en [nuestro] razonamiento que **la *Conciencia* del Ser**, [que **es] la única forma y manera posible de la existencia del Ser**, es por consiguiente en sí misma completamente inmediata, y pura y simplemente absoluta [ella], esta existencia del Ser».

En las líneas siguientes de la página 52, Fichte se refiere repetidas veces al carácter de Absoluto propio del Ser y concluye su cuarto punto con las siguientes palabras:

Und so leuchtet es denn, falls wir nur die aufgegebenen Gedanken vollzogen haben, ein, dass das –Dasein des Sein – notwendig ein –Selbstbewusstsein seiner (des Daseins) selbst, als blossen Bildes, von dem absolut in sich selber seienden Sein, sein– müsse, und gar nichts anderes sein könne [pág. 52].

«Y así por consiguiente se revela, en caso de que nosotros hayamos ratificado las ideas propuestas, que la existencia del Ser necesariamente debe ser una autoconciencia de sí mismo [es decir:] (de la existencia), como pura imagen del **Ser que existe absolutamente en sí mismo, y que no podría ser ninguna otra cosa**».

En el mismo párrafo, en líneas anteriores ha manifestado Fichte que la representación o Conciencia del Ser tiene el carácter de una mera ima-

gen (*was eben den Charakter des blossen Bildes, der Vorstellung, oder des Bewusstseins des Seins, gibt*).

En la misma página 52 afirma Fichte:

> *Das Wissen und Bewusstsein das absolute Dasein, oder ... die Äusserung und Offenbarung des Seins sei, in seiner einzigmöglichen Form.*
>
> «**El Conocimiento y la Conciencia son** la existencia absoluta, o [...] [en otros términos] **la exteriorización y revelación del Ser** en su única forma posible».

Finalmente, en la Cuarta Lección, pág. 63, expresa Fichte la importantísima identificación del Ser absoluto con Dios:

> *Was das absolute Sein, oder Gott, ist, das ist er schlechthin, und unmittelbar durch und von sich.*
>
> «Lo que es **el Ser absoluto, o Dios**, esto lo es Él [en masculino = *Gott*: Dios] pura y simplemente, y en forma inmediata, mediante y por sí mismo».

En el capítulo 3 de este libro referido en especial a las *Upanishads* y en este mismo capítulo referido a Shaṅkara se encuentran varias secciones en que se señalan atributos y características de *Brahman*, en su carácter de Absoluto, que presentan notables concordancias con los señalados por estos tres autores occidentales con relación a su propia concepción de lo Absoluto.[10]

EL *JĪVA*

Nos ocuparemos ahora de la noción de *jīva* en Shaṅkara. Algunos textos, como la *Bhagavad Gītā* XV, 7 (*mamaivāṃśo jīvaloke jīvabhūtaḥ sanatana*), lo designan como «parte de *Brahman* (= el alma universal)», expre-

10. Sobre la noción de Absoluto en Occidente, véanse los artículos de R. Kuhlen, «Absolut, das Absolut», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1, col. 12-32; «Absoluto» de José Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía* I, págs. 23-25; «Absolut, das» de O. Schwenmer, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 1, págs. 32-35; y Wolfang Struve, *Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung*, págs. 44-48.

sión ésta que debemos tomar con cierta cautela, pero que permite formarse una idea de lo que es el *jīva*. El término *jīva* designa al *espíritu individual* o *alma encarnada* que se concibe a sí mismo como un individuo viviente y consciente, como un yo empírico, como un ser que transmigra.

El *jīva* tiene, pues, una peculiar y errónea idea de sí mismo: considera que su cuerpo, su vida mental, su vida emocional son él; se imagina que está encarnado; que está sometido al dolor y a la ignorancia; que es el agente de actividades y el sujeto de experiencias; que transmigra naciendo y muriendo una vez tras otra en una larga cadena de reencarnaciones, que comporta destinos de diversa naturaleza. El *jīva* se imagina, pues, que es un ser como los seres que la experiencia nos presenta (sometidos al dolor y a la ignorancia, etcétera) con el destino que la tradición de la India había conformado para ellos (encadenados a las reencarnaciones), se ve como tal. Imagina, pues, como dijimos, ser un *yo*, un *individuo empírico*.

Esa idea que el *jīva* se forma de sí mismo no corresponde a la verdad de las cosas, pues el *jīva* en su verdadera, recóndita, auténtica, permanente e inalterable naturaleza no es otra cosa que *Brahman*, idéntico a *Brahman* en esencia y cualidades. Véanse el comentario de Shaṅkara al aforismo I, 4, 1, pág. 376, línea 6, que afirma que desde el punto de vista de la Verdad Absoluta no existe diferencia entre el *ātman* supremo [= *Brahman*] y el *ātman* que es conciencia empírica [= el *jīva*] (*paramārthataḥ paramātmavijñānātmanor bhedābhāvāt*).

La identidad esencial de *Brahman* y el *jīva* está expresada en muchos otros pasajes de la obra de Shaṅkara, como por ejemplo en I, 1, 31, pág. 222, líneas 4-5, en que leemos:

> *nahi jīvo nāmātyantabhinno brahmanaḥ, 'tat tvam asi' 'aham brahmāsmi' ityādiśrutibhyaḥ.*
>
> «Pues lo que se llama *jīva* no es en sentido absoluto diferente de *Brahman* de acuerdo con textos como [*Chāndogya-Upanishad* VI, 8, 7 que dice:] "Tú eres Aquello", [*Brihadāraṇyaka-Upanishad* I, 4, 10 que dice:] "Yo soy *Brahman*».

Pero esto el *jīva* lo ignora, no lo percibe. Sobreimpone la errónea imagen del individuo empírico que él cree ser sobre *Brahman* (I, 3, 19, pág. 307, líneas 10-13):

nityaśuddhabuddhamuktasvabhāve kuṭasthanitye ekasminn asaṅge paramātmani tadviparītaṃ jaivaṃ rūpaṃ vyomnīva talamalādi parikalpitam.

«Al Supremo *ātman* cuya naturaleza es eternamente pura, consciente, liberada, que es inalterable y eterno, uno, carente de todo contacto se le atribuye imaginariamente la naturaleza de *jīva* que es opuesta a la de Él, así como al cielo se le atribuye superficie, color y otras cualidades».

El *jīva* no se ve como lo que realmente es, sino como algo que él de ningún modo es. Shaṅkara en su comentario *ad* I, 1, 31, pág. 222, líneas 5-6, señala que erróneamente:

buddhyādyupādhikṛtaṃ tu viśesam āśritya brahmaiva sañ jīvaḥ kartā bhoktā cetyucyate.

«Se dice que el *jīva* –que es sólo *Brahman*– es un "agente", "un ser que tiene experiencias" debido a que asume una caracterización particular (*viśesa*) creada por las limitaciones (*upādhi*) que son el intelecto (*buddhi*), etcétera».

Pero lo más grave no es que el *jīva* tenga esa idea errónea de sí mismo, sino que el *jīva* exista, viva, actúe, experimente *ilusoriamente* todo lo que él cree que es. El *jīva*, por ejemplo, en cuanto que realmente es *Brahman* está realmente al margen del dolor, pero se imagina equivocadamente que es un ser sometido al dolor y al miedo y así sufre y teme y así ese dolor y ese temor lo afectan, aunque sean un dolor y un temor de naturaleza *ilusoria*. El comentario de Shaṅkara *ad* II, 3, 46, pág. 623, líneas 16-23, nos dice:

jīvo hyavidyāveśavaśād dehādyātmabhāvam iva gatvā tatkṛtena duḥkhena duḥkhyaham ityāvidyayā kṛtaṃ duḥkhopabhogam abhimanyate... jīvasyāpyavidyākṛtanāmarūpanirvṛttadehendriyādyupādhyavivekabhramanimitta eva duḥkhābhimāno na tu pāramārthiko 'sti.

«Pues el *jīva*, por el hecho de estar bajo el dominio de la ignorancia [de su verdadera naturaleza], se identifica por decir así con el cuerpo, etcétera, y se imagina que la experiencia de dolor creada [ilusoriamente] por

> la ignorancia [tiene lugar en él, es suya y es real, y expresa su idea con las palabras:] "Yo estoy sufriendo" –con un dolor producido en él [= el cuerpo que ha sido identificado con el *jīva*] [...] Esa ilusión de dolor que tiene el *jīva* –la cual es sólo un producto de la confusión constituida por no poder diferenciarse a sí mismo de las limitaciones (*upādhi*) que son el cuerpo y los sentidos que han surgido en [el mundo de] los nombres y formas [es decir, de la realidad empírica] creados por la ignorancia (*avidyā*) –[esa ilusión] no es real en el sentido de la Verdad Absoluta (*pāramārthika*)».

Siendo *Brahman*, el *jīva* es libre y no puede estar encadenado a las reencarnaciones, pero, al imaginarse que es un ser sometido a las reencarnaciones, un *saṃsārin*, experimenta el proceso de las reencarnaciones a modo, podríamos decir, de una dolorosa y prolongada "alucinación". Shaṅkara en su comentario *ad* I, 2, 20, pág. 255, líneas 2-3, se refiere específicamente a la experiencia del *saṃsāra* cuando, aludiendo al des-conocimiento de la unidad del *jīva* con el Principio Supremo, dice:

> *tataś ca jñātṛjñeyādibhedaśrutayah pratyakṣādīni ca pramāṇāni saṃsārānubhavo vidhipratiṣedhaśāstraṃ ceti sarvam etad upapadyate.*
>
> «De ahí [de la ignorancia de la verdadera naturaleza de las cosas] surge todo esto: los textos que se refieren a la diferencia entre sujeto y objeto del conocimiento, los medios de conocimiento como la percepción, etcétera, la experiencia (*anubhava*) del *saṃsāra* y los tratados (religiosos) con prescripciones y prohibiciones».

Aunque el *jīva* no sea lo que él piensa que es, su destino y sus experiencias son el de ese ser. Vive como el hombre que siendo sano, se imagina que adolece de una enfermedad y experimenta por autosugestión sus dolencias.

La situación antes descrita perdura mientras la idea equivocada acerca de su propia verdadera naturaleza, el error al respecto, la ignorancia de la misma domine al *jīva*. Esa idea errónea está establecida en el *jīva* desde una eternidad sin comienzo, y se podría agregar: a la manera como se piensa ahora que en el ser humano desde su constitución como tal se da una determinada forma de captar la realidad en que vive debido a la existencia en él de ciertos componentes y condicionamientos físicos.

De acuerdo con el principio fundamental del pensamiento de la India, el principio del no-comienzo (*anāditva*),[11] el *jīva* y la ignorancia que lo afecta existen, congénitamente podríamos decir, desde una eternidad sin comienzo. Por tal razón es inapropiado preguntar por qué, cuándo y cómo el *jīva* cayó bajo el poder de la ignorancia. Siempre estuvo sometido a ella.

Pero, si en el pasado el *jīva* estuvo dominado por la ignorancia, puede en el futuro liberarse de ella, siguiendo el método salvífico que el Vedānta preconizó y cuyo fin es hacer que surja en el *jīva* el conocimiento de su real manera de ser. Es la Liberación: por un lado, la desaparición de la imagen errónea que el *jīva* tiene de sí mismo, de que es diferente de *Brahman*, de que está sometido a las reencarnaciones, de que es agente de acciones y sujeto de experiencias; y, por otro lado, la captación por él de su verdadera esencia y el reconocerse como *Brahman*. Con el conocimiento toda diferencia entre el *jīva* y *Brahman* desaparece *ipso facto*, sólo queda *Brahman*, único y sin segundo.

Sobre la Liberación mediante el conocimiento, véase el comentario de Shaṅkara *ad* I, 2, 6, pág. 235, líneas 6-7:

> *gṛhīte tvātmaikatve bandhamokṣādisarvavyavahāraparisamāptir eva syāt.*
>
> «Pero, captada la unidad del *ātman* [= alma individual, con *Brahman*], cesa toda actividad propia del encadenamiento [a las reencarnaciones], de la Liberación, etcétera».

Véase asimismo comentario *ad* I, 2, 8, pág. 237, líneas 1-5:

> *athāgṛhītaṃ śārīrasya brahmaṇaikatvaṃ, tadā mithyājñānanimittaḥ śārīrasyopabhogaḥ, na tena paramārtharūpasya brahmaṇaḥ saṃsparśaḥ / [...] viśeṣo hi bhavati mithyājñānasamyagjñānayoḥ / mithyājñānakalpita upabhogaḥ, samyagjñānadṛṣṭam ekatvam.*
>
> «Si la unidad del *jīva* con *Brahman* no es captada, entonces se produce para el incorporado [= el *jīva*] una experiencia creada por el falso cono-

11. Véase F. Tola y C. Dragonetti, «Anāditva or Beginninglessness in Indian Philosophy», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1980, págs. 1-20.

> cimiento, [pero] para *Brahman*, cuya esencia es la Verdad Suprema, no se da contacto con ella [es decir, *Brahman* no es afectado con la experiencia del *jīva*] [...] Existe una diferencia entre el falso conocimiento y el correcto conocimiento: la experiencia es imaginada debido al falso conocimiento, la unidad es percibida gracias al correcto conocimiento».

Se podría decir que aún antes de la Liberación lo único que existía era *Brahman*, ya que el *jīva* nunca ha dejado de ser *Brahman*, aunque tuviera una idea errónea acerca de sí mismo, de la misma manera como la cuerda nunca ha dejado de ser cuerda, aunque fuera captada como serpiente, como el agua del océano contenida en una vasija nunca ha dejado de ser agua del océano, como el espacio "encerrado" en una vasija nunca abandonó su condición de espacio. Cf. II, 1, 27, pág. 476, líneas 32-33: «Pues con una división de su forma imaginada por la ignorancia no resulta que la cosa sea con partes»: *na hyavidyākalpitena rūpabhedena sāvayavaṃ vastu saṃpadyate*.

Tal vez el *jīva* sea el personaje más importante del drama que describe el Vedānta de Shaṅkara. No sólo porque todo el sistema de Shaṅkara tiene como fin hacer que el *jīva* llegue a la salvación (es decir, que él se reconozca como *Brahman*), porque todo ese sistema es esencialmente un camino salvífico para el *jīva*, sino también porque toda la irrealidad, todo el Ilusionismo, todo el "Idealismo", que se manifiesta en ese sistema, tiene su origen en el *jīva* y en el error (*avidyā*) que lo domina, y es desde la perspectiva del *jīva* que debe ser enfocado.

LA *AVIDYĀ*

¿Cuál es la causa por la que el *jīva* no se percibe como lo que es en realidad (como *Brahman*) sino como algo que no es, como los seres que por experiencia conocemos? La causa es simplemente la ignorancia (*avidyā*), por parte del *jīva*, de lo que él realmente es, el conocimiento erróneo (*mithyājñāna*) de su propia naturaleza, la falsa captación de su verdadero ser. La ignorancia o error es así la causa de la ilusión de que existe un objeto, un sujeto y un proceso de conocimiento (comentario *ad* I, 1, 4, pág. 124, línea 9: *avidyākalpitaṃ vedyaveditṛvedanādibhedam*); de que el *jīva* transmigra (*ibidem*, pág. 125, línea 2: *avidyākalpitasaṃsāritva*); de que el *jīva* es diferente de *Brahman* (*ibidem*, pág. 124, línea 7: *avid-*

yākalpitabheda°); de que el *jīva* tiene un cuerpo (*ibidem*, pág. 150, línea 3: *śarīrādyātmābhimānino*); de que el *jīva* es un ser que experimenta (comentario *ad* I, 2, 8, pág. 237, línea 5: *mithyājñānakalpita upabhogaḥ*, comentario *ad* I, 1, 4, pág. 150, línea 4: *duḥkhabhayādimattvam*).

La ignorancia a que está sometido el *jīva* no es una entidad sobrenatural, un poder metafísico maléfico, un factor cósmico con existencia propia y autónoma, algo contrapuesto a *Brahman*, que ella oculta e impide conocer. Esta concepción de la ignorancia es la propia de Shaṅkara; fueron sus discípulos quienes atribuyeron a la ignorancia un *status* trascendente, introduciendo así en su sistema un elemento de dualidad. La ignorancia, que le impide al *jīva* llegar al conocimiento de *Brahman*, es para Shaṅkara una mera afección mental tal como constantemente se da en la vida diaria y en la experiencia común. No es raro que uno tome a una cosa por otra, que la capte mal, que se forme una idea equivocada de la misma. Es conocido el ejemplo de la cuerda tomada por una serpiente debido a la oscuridad.

El comentario del aforismo I, 3, 2, pág. 274, líneas 1-3, de Bādarāyaṇa es ilustrativo al respecto:

> *dehādiṣvanātmasvaham asmītyātmabuddhir avidyā, tatas tatpūjanādau rāgas tatparibhavādau ca dveṣas tad ucchedadarśanād bhayaṃ mohaś cetyevam ayam anantabhedo 'narthavrātaḥ saṃtataḥ sarveṣāṃ naḥ pratyakṣaḥ.*
>
> «La idea de que uno es su cuerpo, etcétera [órganos, funciones etcétera], aunque no sean uno mismo, es la *avidyā*; de ella se produce el deseo por lo que lo halaga etcétera y la aversión por lo que lo perjudica etcétera, el temor por lo que se ve que lo daña y la confusión mental –múltiple serie, amontonamiento de desdichas, que todos nosotros conocemos».

La *avidyā* es presentada como una simple idea, errónea desde luego, que da lugar al deseo, la aversión, el temor, la confusión mental.

En diversos lugares como III, 3, 32, pág. 818, línea 7, IV, 2, 7, pág. 973, línea 10, la *avidyā* es designada con el término *kleśa*: "impureza".[12]

La ignorancia tiene dos capacidades: por un lado, la *āvaraṇaśakti* o capacidad de ocultar y, por otro lado, la *vikṣepaśakti* o capacidad de proyectar (Sadananda, *Vedāntasāra*, 52 y 54). Con relación a la naturaleza verdadera del *jīva*, la ignorancia, por un lado, la oculta, y por otro lado,

proyecta una falsa imagen de ella, como el error respecto de la cuerda en la oscuridad que a la par que oculta su verdadero ser (como cuerda) proyecta una falsa idea de la misma (como serpiente). Utilizando la terminología propia del Vedānta se puede decir que el hombre *sobreimpone* sobre *Brahman* la falsa idea construida por la *avidyā*, falsa idea que le impide ver a *Brahman* y verse a sí mismo como *Brahman*.

Lo único peculiar de la *avidyā* que le interesa a Shaṅkara es el objeto a que se aplica: el *jīva*.

Un primer producto de la ignorancia, que oculta a *Brahman*, la única realidad trascendente que existe, y lo reemplaza por la imagen irreal de un *jīva* empírico inexistente, es así un acto cognoscitivo del *jīva*, el gran protagonista como dijimos del drama vedántico. La imagen falsa de sí mismo, creada por el propio *jīva*, debido al error en que incurre, es el primer elemento de la gran ilusión que se contrapone a *Brahman*, la Única Realidad.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL PENSAMIENTO COMÚN Y EL PENSAMIENTO SUPERIOR EN FICHTE

La existencia de la *avidyā* con relación a *Brahman* configura así, de acuerdo con Shaṅkara, una oposición entre un pensamiento o conocimiento dominado por el error, que es el *pensamiento común* que normalmente le corresponde a la condición humana y que es dependiente de los sentidos y la razón, y una *experiencia* o *vivencia* –metafóricamente denominada *pensamiento* o *conocimiento superior*– extra-ordinaria, extra-sensible y extra-racional, que se da excepcionalmente como resultado de la disciplina moral e intelectual que preconiza el Vedānta, y que "pone en contacto" con la verdadera y única realidad, con lo Absoluto, *Brahman*: es el momento culminante del Vedānta cuando desaparece la *avidyā* y conjuntamente con ella sus productos, el *jīva* (en cuanto imagen ilusoria superimpuesta sobre *Brahman*), el mundo y el Señor (creados ilusoriamente por el *jīva*), y sólo queda *Brahman*, uno y sin segundo, la única rea-

12. Véase P. Hacker, «Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Saṅkaras: *Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*», en *Kleine Schriften*, 1978, págs. 69-109 (= *ZDMG*, 100 NF, 1950, págs. 246-286), trabajo fundamental por su método y conclusiones.

lidad. Se ve así por qué razón la denominación para esta experiencia de "pensamiento" o "conocimiento" es metafórica, ya que ella implica una dualidad inexistente en sí.

En Fichte encontramos una oposición entre «el modo de pensar común» (*die gemeine Denkart*) y «el pensar superior» (*das höhere Denken*), llamado también por él *das wirkliche Denken*, «el pensamiento real».

Transcribimos a continuación algunos pasajes de la obra de Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, en que se refiere a ambos conocimientos o formas del pensar y a la naturaleza de ambos [el destacado en negrita en el texto de Fichte y en la traducción es nuestro]:

> *Wie nun verfährt hierbei die* ***gemeine Denkart****? Ihr ist, ohne weiteres, der äussere Sinn überall das erste, und der unmittelbare Probierstein der Wahrheit; was gesehen, gehört, gefühlt wird das –ist, darum, weil es gesehen, gehört, gefühlt wird usw.* (Tercera Lección, pág. 45)

> «¿Cómo se conduce al respecto **la manera de pensar común**? Para ella, sin más, el sentido [dirigido hacia lo] exterior por sobre todo es lo primero y la inmediata piedra de toque de la verdad; lo que es visto, oído, sentido, eso es, porque es visto, oído, sentido, etcétera».

> *In Sachen dieses höhern Denkens verfährt nun die* ***gemeine Denkart*** *also: Sie lässt sich aussinnen durch andere, oder, sinnet auch wohl, wo sie mehr Kraft hat, sich selber aus, durch das freie und gesetzlose Denken, welches man Phantasie nennt, eine von mehrern Möglichkeiten, wie es zu dem, in Frage gestellten, Wirklichen, gekommen sein könne (eine Hypothese machen, nennt es die Schule): fragt darauf an bei ihrer Neigung, Furcht, Hoffnung, oder von welcher Leidenschaft sie eben regiert wird, und, falls diese zustimmt, wird jene Erdichtung festgesetzt, als bleibende, und unveränderliche Wahrheit.* [Tercera Lección, pág. 47].

> «En cuestiones del pensamiento superior **la forma de pensar común** se comporta de esta manera: ella deja que otros le hagan imaginar, o también –en lo que ella más poder tiene– ella imagina por sí misma, mediante un pensamiento libre y no sometido a leyes que se llama fantasía, una de las múltiples posibilidades de cómo se podría llegar a lo real, en la cuestión planteada (la Escolástica lo llama "hacer una hipótesis"): si [ella] interroga a su inclinación, a su temor, a su esperanza, o a la pasión

por la cual ella es regida, y, en caso de que ésta [pasión] dé su aprobación, [entonces] esa ficción queda establecida como una verdad permanente e inalterable».

*Das eigentliche, **höhere Denken** ist dasjenige, welches, ohne alle Beihilfe des äusern Sinnes, und ohne Beziehung auf diesen Sinn, sein –rein geistiges Objekt, schlecthin aus sich selber sich erschafft* [Tercera Lección, pág. 47].

«**El pensamiento** auténtico **superior** es aquel que, sin ninguna ayuda del sentido [dirigido hacia lo] exterior y sin ninguna relación con este sentido, se crea pura y simplemente a partir de sí mismo su objeto puramente mental».

Y unas líneas más abajo, en el mismo párrafo de pág. 47, señala Fichte que «este objeto surge del propio pensamiento»: *ein, lediglich aus dem Denken selber hervorgehendes, Objekt.*

*Anders verfährt **das wirkliche Denken** in der Ausfüllung jener übersinnlichen Region. Dieses –sinnt sich nicht aus, sondern ihm kommt von selber, nicht –das neben, und unter andern, sondern das, allein, Mögliche, Wirkliche, und Notwendige; und dieses bestätigt sich nicht etwa durch einem ausser ihm liegendem, Beweis, sondern es führt seine Bestätigung unmittelbar in sich selber, und leuchtet, so wie es nur gedacht wird, diesem Denken selber, ein, als das einzig Mögliche, schelchthin und absolut Wahre; mit unerschütterlicher, schlechthin alle Möglichkeit des Zweifels vernichtender, Gewissheit, und Evidenz, die Seele ergreifend* [Tercera Lección, pág. 48].

[De otra manera se conduce **el pensamiento real** al ocuparse de aquella región suprasensible. Éste [pensamiento] no imagina, sino que a él le viene de por sí, no lo accesorio y subordinado, sino lo único posible, real y necesario; y esto [= lo único posible, real y necesario] se comprueba no mediante una prueba que se encuentra fuera de esto, sino que esto lleva su comprobación de manera inmediata en sí mismo; y a este mismo pensamiento [esto único posible, real y necesario] se le manifiesta, tal como esto es pensado, como lo único posible, lo pura y simplemente y absolutamente verdadero, con una inconmovible certeza, que destruye

pura y simplemente toda posibilidad de duda, y una evidencia que se apodera del alma».

En Fichte se oponen, pues, en forma evidente el *pensamiento o conocimiento común* que se guía por la información dada por otro o que se origina en uno mismo a base del testimonio dado por los sentidos, testimonio interpretado en forma tal que concuerde con los sentimientos, emociones, pasiones que a uno lo dominan. El producto mental así obtenido es convertido en una verdad permanente e inalterable. Fichte lo llama *Phantasie*: «fantasía», *Erdichtung*: «ficción», *Meinen*: «opinión» (pág. 42) –formas de la irracionalidad según lo hemos expresado antes. A este *pensamiento o conocimiento común* se opone el *pensamiento o conocimiento superior*, que nada tiene que hacer con los sentidos, que surge únicamente de la propia y libre actividad de la mente, a la manera de una intuición intelectual que por sí misma se impone como la verdad absoluta sin necesidad de otra prueba.

También para Fichte (persona de honda religiosidad y profunda convicción cristiana e incluso, en sus últimos escritos, de marcada tendencia mística) para llegar a ese *pensamiento o conocimiento superior* se requiere una especial forma de ser en aquel que se esfuerza por alcanzarlo. En el capítulo X, Fichte exalta el amor a Dios en términos que lo hacen un imprescindible elemento de la búsqueda filosófica de la Verdad:

[...] die Liebe ist die Quelle aller Gewissheit, und aller Wahrheit, und aller Realität [pág. 154].

«El amor [a Dios] es la fuente de toda certeza, y de toda verdad, y de toda realidad».

Die Liebe daher ist höher, denn alle Vernunft, und sie ist selbst die Quelle der Vernunft und die Wurzel der Realität, und die einzige Schöpferin des Lebens, und der Zeit; und ich habe dadurch E.V., denn höchsten realen Gesichtspunkt einer Seins –und Lebens– und Seligkeitslehre, d. i. der wahren Spekulation, zu welchem wir bis jetzt hinaufstiegen, endlich klar ausgesprochen.

(Endlich, die Liebe, ist, so wie überhaupt Quelle der Wahrheit und Gewissheit, ebenso, auch die Quelle der vollendenten Wahrheit in dem wirklichen Menschen und seinem Leben...) [pág. 154-155].

> «El amor [a Dios] es, por consiguiente, más alto que toda razón, y es él mismo la fuente de la razón y la raíz de la realidad, y el único creador de la vida y del tiempo; y con ello, respetable asamblea, yo por fin les he expuesto claramente el punto de vista real más alto de una enseñanza del Ser, de la vida y de la beatitud, es decir, de la verdadera especulación a la cual hasta ahora nos hemos elevado.
>
> (Finalmente, así como el amor [a Dios] es sobre todo fuente de la verdad y de la certeza, asimismo es también la fuente de la perfecta verdad en el hombre real y en su vida...)».

En Shaṅkara, según lo expresamos antes, tenemos un pensamiento o conocimiento común, signado por el error, y opuesto a él una experiencia extra-ordinaria, que elimina el error, y deja al que la experimenta como lo que nunca ha dejado de ser, lo Absoluto, *Brahman*, sin la interposición del error que le ocultaba su propio ser. El *cognoscere*, en el momento de producirse, desaparece (pues toda dualidad es rechazada por Shaṅkara) y sólo queda el *esse* puro, el *esse* lo Absoluto.

Shaṅkara y el Vedānta exigen para que esta experiencia extra-ordinaria se produzca una disciplina intelectual (estudio, reflexión, meditación) y una disciplina moral (moralidad, ascetismo, prácticas religiosas). Ambas disciplinas son simples medios para lograr la meta deseada, la Experiencia Suprema, el "Conocimiento" Supremo. Ambas disciplinas transforman intelectual y moralmente al individuo para que esa Experiencia Suprema pueda producirse, para que ese "Conocimiento" Supremo pueda surgir.

EL MUNDO

La idea de Shaṅkara referente al mundo es similar a la referente al *jīva*. El mundo es irreal, tiene el *status* de una ilusión creada por el *jīva* debido a la ignorancia o error y superimpuesta sobre *Brahman*.

El comentario del aforismo II, 1, 22, pág. 472, líneas 24-26, dice:

> *api ca yadā tat tvam asītyevaṃjātīyakenābhedanirdeśenābhedaḥ pratibodhito bhavati, apagataṃ bhavati tadā jīvasya saṃsāritvaṃ brahmaṇaś ca sraṣṭṛtvam; samastasya mithyājñānavijṛmbhitasya bhedavyavahārasya samyagjñānena bādhitatvāt / tatra kuta eva sṛṣṭiḥ? kuto vā*

hitākaraṇādayo doṣāḥ? avidyāpratyupasthāpitanāmarūpakṛtakārya-karaṇasaṃghātopādhyavivekakṛtā hi bhrāntir hitākaraṇādilakṣaṇaḥ saṃsāro na tu paramārthato 'stītyasakṛd avocāma / janmamaraṇac-chedana-bhedanādyabhimānavat.

«Además, cuando mediante la enseñanza de la no-diversidad [del *jīva* y de *Brahman*] [expresada en textos con formulaciones] de esta clase: "Tú eres eso", se toma conciencia de la no-diversidad [entre ambos], entonces desaparecen la condición de transmigrador del *jīva* y la condición de creador de *Brahman* por el [simple] hecho de haber sido destruida, gracias al correcto conocimiento, toda la actividad propia de la diversidad emanada del falso conocimiento. Entonces [desaparecida la diversidad] ¿cómo habría creación? ¿Cómo se darían las faltas consistentes en la no-realización del bien, etcétera? El *saṃsāra*, caracterizado por la no-realización del bien, etcétera, es un engaño producido por la no-discriminación [de sí mismo] de las limitaciones, constituidas por el conjunto de los órganos de los sentidos y de sus efectos, producidos [a su vez] por el nombre y la forma [es decir, por la individualidad] creados por la ignorancia, pero [el *saṃsāra*] no existe desde el punto de vista de la Verdad Absoluta [*paramārthatas*] –una y otra vez lo hemos dicho al igual que la idea del nacimiento, la muerte, el corte, la rotura».

Cf. II, 1, 14, pág. 457, línea 14; II, 2, 2, pág. 494, líneas 10-11; III, 2, 4, pág. 693, línea 17; III, 2, 21, págs. 712-713, líneas 20-11.

El mundo imaginado por el *jīva* no es algo estático; es un mundo provisto de un funcionamiento tan ilusorio como su existencia. En él existe el movimiento, los fenómenos físicos, las leyes naturales, todo lo que se da en el mundo en que vivimos, pero ilusoriamente. Sin embargo, el *jīva* se imagina que ese mundo existe; además lo percibe ante sí; piensa que él vive en ese mundo, que él está sometido a las leyes físicas y a las normas sociales que rigen en ese mundo; tiene la vivencia de que toda su existencia y experiencia se desarrollan en ese mundo irreal, como si realmente existiera. Su vida transcurre así en una alucinación que posee todas las marcas de una realidad verdadera.

Como en el caso de la falsa imagen que el *jīva* tiene de sí, el surgimiento de la imagen del mundo se debe a la *avidyā*, la ignorancia, el error en que incurre el hombre. Véase el comentario del aforismo II, 1, 33, pág. 481, líneas 3-4:

na ceyaṃ paramārthaviṣayā sṛṣṭiśrutiḥ; avidyākalpitanāmarūpavyavahāragocaratvāt.

«La Revelación [*Śruti*] [que habla] de la creación [*sṛṣṭi*] no se refiere a algo que tenga que ver con la realidad verdadera, por ser su objeto la actividad [del mundo] de los nombres y formas [es decir, de la realidad empírica] imaginada por la ignorancia».

Véase también el comentario de los aforismos IV, 3, 14, pág. 1001, línea 20: *avidyādhyāropitanāmarūpa°*; II, 2, 21, pág. 713, línea 7: *avidyādhyāsto [...] prapañco*; II, 1, 33, pág. 481, líneas 3-4: *avidyākalpita-nāmarūpavyavahāra°*.

La *avidyā* proyecta, pues, ante el hombre la imagen engañosa de ese mundo múltiple y variado; esa imagen se interpone entre el *jīva* y *Brahman*, se sobre-impone sobre *Brahman*, impidiéndole al *jīva* percibir la única realidad, la unidad y unicidad de *Brahman*. Sólo cuando en el *jīva* surge el conocimiento de su verdadera naturaleza, o sea, cuando conoce que él *es Brahman*, lo único existente, la ilusión de ese mundo falaz se esfuma, nada queda de él.

El mundo, tal como lo percibimos, es así el segundo elemento de la gran ilusión que nos oculta a *Brahman*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: SI SÓLO EXISTE LA UNIDAD DE LO ABSOLUTO, ¿CÓMO SE DA LA DIVERSIDAD DE LA REALIDAD EMPÍRICA? RESPUESTAS DE SHAṄKARA Y DE FICHTE

Shaṅkara y Fichte, que pertenecen a escuelas filosóficas idealistas y sostienen la única existencia de un Absoluto: *Brahman / Sein*, tienen que explicar de algún modo cómo aparece el mundo que vemos aunque sólo sea algo imaginado por la ignorancia, *avidyākalpita*, en Shaṅkara, o una mera imagen (*blosses Bild*) o un producto del concepto (*Begriff*) que sería el «creador de la diversidad» (*Welterzeuger*), en Fichte.

Para Shaṅkara, de acuerdo con el principio fundamental del pensamiento de la India, el principio del no-comienzo (*anāditva*), así como –según hemos visto en el texto correspondiente a la nota 11 de este capítulo– el *jīva* y la ignorancia que lo afecta existen, *congénitamente* po-

dríamos decir, desde una eternidad sin comienzo, igualmente el mundo, múltiple y variado, proyectado por la *avidyā* es una creación engañosa de la mente que se remonta a una eternidad sin comienzo. Por tal razón, también en este caso como en el del *jīva*, es inapropiado preguntar por qué, cuándo y cómo el mundo de esa manera ilusoria concebido ha aparecido, se ha originado. Siempre estuvo ahí, con esa naturaleza engañosa, ilusoria, irreal. Ésa es la realidad de las cosas que se impone. No hay pregunta más allá.

Fichte estudia en la *Cuarta Lección* de *Die Enweisung* el problema de la diversidad de la realidad empírica frente a la absoluta unidad del Ser, y en la pág. 61 de la misma se hace expresamente la pregunta acerca del origen de la diversidad, expresando que es necesario responder a ella. Comienza su explicación diciendo que no es la inconmovible y firme fe la que hace esa pregunta, pues a la fe le basta con atenerse a lo que afirma la tradición cristiana:

> *So beantwortet z. B. das Christentum, in dem Evangelium Johannis, diese Frage in der Tat nicht; es berührt dieselbe nicht einmal, oder wundert sich auch nur über das Vorhandensein des Vergänglichen, indem es eben jenen festen Glauben hat, und vorausetzt, dass nur das Eine sei, und das Vergängliche durchaus nicht sei. So nun jemand auch unter uns dieses festen Glaubens teilhaftig ist, so erhebt auch Er nicht diese Frage; er bedarf daher auch nicht unserer Beanwortung derselben, und es kann ihm zuletzt, in Beziehung auf das selige Leben, gleichgültig sein ob er unsere Beantwortung derselbe fasse, oder sie nicht fasse.* [pág. 62].

> «Así **el Cristianismo**, por ejemplo en el Evangelio de Juan, **no contesta** de hecho **esta pregunta**; ni una vez siquiera la toca, o se sorprende sobre la presencia de lo impermanente, en cuanto él cabalmente **tiene aquella firme fe de que y presupone que sólo lo Uno existe y lo impermanente no existe en absoluto**. Si alguien entre nosotros participa de esta fe firme, entonces él no se plantea esta pregunta; y en consecuencia no necesita de nuestra respuesta a la misma, y puede serle indiferente, por lo menos con relación a la vida bienaventurada, si él comprende nuestra respuesta a la misma o si no la comprende».

Es decir que para Fichte, si uno es creyente y se pone en el punto de vista de la fe y el texto sagrado (cristianos), se da la irrelevancia de la pre-

gunta. Para Shaṅkara, el dogma cultural del *anāditva* (inexistencia de comienzo) es el que torna irrelevante la pregunta sobre el origen de la diversidad al ser *Brahman* lo único existente.

De las páginas 62 a 70 de la misma *Cuarta Lección* Fichte va a dar una explicación para el que no adopta la actitud de prescindencia del problema y se sorprende del hecho de que existiendo sólo el Ser sin embargo se dé la diversidad. Su explicación es un conjunto de complejas y abstrusas elucubraciones sobre el Ser (*Sein*), la existencia (*Dasein*), la conciencia (*Bewusstsein*), el concepto (*Begriff*), Dios (*Gott*), para explicar la multiplicidad o diversidad (*Mannigfaltigkeit*).

En la página 65 nos dice:

> *... der Begriff daher ist der eigentliche Weltschöpfer, vermittelst der aus seinem inner Charakter erfolgenden, Verwandlung des göttlichen Lebens in ein stehendes Sein, und nur für den Begriff, und im Begriffe ist eine Welt, als die notwendige Erscheinung des Lebens im Begriffe; jenseits des Begriffes aber, d. h. wahrhaftig und an sich ist nichts, und wird in alle Ewigkeit nichts, denn der lebendige Gott in seiner Lebendigkeit.*
>
> *Die Welt hat in ihrem Grundcharakter sich gezeigt, als hervorgehend aus dem Begriffe* [pág. 65].

> «**El concepto por eso es el verdadero creador del mundo**, mediante la transformación, que deriva de su naturaleza interior, de la vida divina en un duradero existir, y sólo para el concepto y en el concepto se da un mundo como la necesaria manifestación de la *Vida* en el concepto; pero **más allá del concepto, y en forma verdadera y en sí no existe nada**, y nada llegará a ser por toda la eternidad, sino el Dios viviente en su naturaleza de vida.
>
> **El mundo se ha mostrado en su carácter fundamental como surgiendo del concepto**».

Y en la página 67, conectando el concepto (*Begriff*) con la reflexión (*Reflexion*), afirma:

> *So wie der Begriff überhaupt, sich zeigte als Welterzeuger, so zeigt hier, das freie Faktum der Reflexion, sich als Erzeuger der Mannigfaltigkeit, und einer unendlichen Mannigfaltigkeit, in der Welt.*

«Así como el concepto en forma general se muestra como creador del mundo, de la misma manera se muestra aquí **el hecho libre de la reflexión, como creador de la diversidad**, y de una infinita diversidad, en el mundo».

Finalmente, en la página 70 resume su pensamiento en las siguientes líneas:

... woher denn, da das Sein an sich doch schlechthin nur Eines, und unwandelbar und unveränderlich sein müsse, und als solches dem Denken auch einleuchte, dennoch, die Veränderlichkeit und Wandelbarkeit, in dasselbe komme, die das wirkliche Bewusstsein darin antrifft. Das Sein ist an sich allerdings Eins, das einige göttliche Sein: und dieses allein ist das wahrhafte Reale in allem Dasein, und bleibt es in Ewigkeit. Dieses Eine Sein wird durch die Reflexion, welche im wirklichen Bewusstsein mit jenem unabtrennlich vereinigt ist, in einem unendlichen Wechsel von Gestalten zerspaltet. Diese Spaltung ist, wie gesagt, eine schlechthin ursprüngliche, und im wirklichen Bewusstsein niemals aufzuhebende, oder durch etwas anderes zu ersetzende: Die wirklichen Gestalten somit, welche durch diese Zerspaltung das an sich Reale erhalten hat, lassen sich nur im wirklichen Bewusstsein, und so, dass man sich demselben beobachtend hingebe, –leben, und erleben; keineswegs aber erdenken, und a priori *ableiten. Sie sind reine, und absolute Erfahrung, die nichts ist, denn Erfahrung [...]*

«[...] de dónde, pues, ya que **el Ser en sí** con todo **debe ser pura y simplemente Uno, e inmutable e inalterable**, y como tal le parece evidente al pensamiento, sin embargo, la alterabilidad y la mutabilidad le llegan a él, [alterabilidad y mutabilidad] que la conciencia empírica encuentra en él. **El Ser** es en sí por otra parte Uno, el unificado Ser divino: y él solo **es la realidad verdadera en toda existencia, y lo sigue siendo por [toda] la eternidad**. Este **Ser Uno es fracturado en un infinito cambio de formas por la reflexión**, que **en la conciencia empírica** está inseparablemente unida con él. **Esta fractura**, como hemos dicho, **es una [fractura] pura y simplemente originaria** y que **nunca puede ser abolida en la conciencia empírica, o reemplazada por algo otro**: Por consiguiente, las formas de la realidad empírica que lo en sí real ha obtenido por obra de esta fractura, se pueden vivir y experimentar sólo

> en la conciencia empírica, y de este modo: que uno observando se dé a ella, pero de ninguna manera [se pueden] imaginar y deducir *a priori*. Ellas son pura y absoluta experiencia, que nada es, sino experiencia [...]».

[Señalemos que el destacado en negrita en las traducciones de textos de Fichte es nuestro].

De acuerdo con la explicación que da Fichte en este pasaje y en las páginas que lo anteceden y teniendo en cuenta su negación de la creación y de la realidad empírica antes referidas, podemos concluir que es evidente que para él el mundo no tiene una existencia independiente de la conciencia, que la manifestación de la diversidad (*Mannigfaltigkeit*) se da sólo en el ámbito de la conciencia (*Bewusstsein*), de la reflexión (*Reflexion*), del concepto (*Begriff*), y que ese aparecer de la diversidad es un proceso que se ha dado desde el origen de los tiempos, incesante, siempre el mismo –en notable similitud con la posición de Shaṅkara.

EL SEÑOR (*ĪSHVARA*)

Hemos dicho que la característica esencial de *Brahman* es el ser lo único realmente existente y que esa unicidad elimina todo atisbo de dualidad y confiere a *Brahman* las características de incognoscible e inefable. El Señor que aparece en la obra de Shaṅkara es, por consiguiente, al igual que el *jīva* y el mundo, una creación ilusoria debido a la ignorancia o error que lo domina. El Señor es el tercer elemento de la gran ilusión que se interpone entre el *jīva* y *Brahman*. Todo lo expresado por Shaṅkara respecto del Señor debe ser interpretado en función de dicho principio fundamental de su sistema.

1. No puede postularse un creador y gobernante *real* de un mundo que es *irreal* y cuyo funcionamiento es asimismo *irreal*. Ni tampoco es posible que un Dios personal *real* dirija el destino de devotos, los *jīvas irreales*.

2. En el comentario del aforismo III, 2, 21, págs. 712-713, líneas 20-9, se dice:

> *atra vayaṃ pṛcchāmaḥ –ko 'yaṃ prapañcapravilayo nāma? kim agnipratāpasaṃparkād ghṛtakāṭhinyapravilayaḥ iva prapañcapravilayaḥ*

kartavya āhosvid ekasmiṃś candre timirakṛtānekacandraprapañcavad avidyākṛto brahmaṇi nāmarūpaprapañco vidyayā pravilāpayitavya iti /

tatra yadi tāvad vidyamāno 'yaṃ prapañco dehādilakṣaṇa ādhyātmiko bāhyaś ca pṛthivyādilakṣaṇaḥ pravilāpayitavya ityucyeta sa puruṣamātreṇāśakyaḥ pravilāpayitum iti tatpravilayopadeṣo 'śakyaviṣaya eva syāt / ekena cādimuktena pṛthivyādipravilayaḥ kṛta itīdānīṃ pṛthivyādiśūnyaṃ jagad abhaviṣyat /

athāvidyādhyasto brahmaṇyekasminn ayaṃ prapañco vidyayā pravilāpyata iti brūyāt. tato brahmaivāvidyādhyastaprapañcapratyākhyānenāvedayitavyam 'ekam evādvitīyaṃ brahma', 'tat satyaṃ sa ātmā tat tvam asi' (*Chāndogya-Upanishad* VI, 8, 7) *iti, tasminn āvedite vidyā svayam evotpadyate, tayā cāvidyā bādhyate, tataś cāvidyādhyastaḥ sakalo 'yam nāmarūpaprapañcaḥ svapnaprapañcavat pravilīyate.*

«Al respecto [con relación a la argumentación del contrario] nosotros preguntamos: ¿De qué naturaleza es la eliminación de la diversidad del mundo? ¿La eliminación de la diversidad del mundo ha de ser hecha al igual que [se hace] la eliminación de la dureza de la manteca mediante el contacto con el calor del fuego [o sea, mediante un acto físico]? O ¿la diversidad de los nombres y formas [es decir: de la realidad empírica], creada por la ignorancia [y superimpuesta] sobre *Brahman* [y] similar a la duplicación de la luna debido a una enfermedad de la vista, debe ser eliminada por [un acto que tenga que ver sólo con] el conocimiento?

Si se dice [adoptando la primera alternativa] que aquella diversidad –constituida, en relación con el individuo, por el cuerpo, etcétera y, en relación con el mundo externo, por la tierra, etcétera– existe *realmente* y debe ser eliminada [por consiguiente mediante un acto físico], entonces [hay que señalar que] ella [= la diversidad real] no puede ser destruida por un solo hombre [que llegase a la Liberación], y que, por consiguiente, la orden de destruirla [dada por las Escrituras o tratados de la Revelación, para alcanzar la Liberación] se referiría a algo imposible de realizar. Y [si tal cosa fuese posible] la eliminación de la tierra, etcétera [es decir, de la diversidad de la realidad empírica] ya habría sido hecha por el primer ser que hubiese llegado a la Liberación; y así el universo estaría ahora vacío de la tierra, etcétera [es decir: habría dejado de existir].

Pero si lo que se dice [adoptando la segunda alternativa] es que la diversidad [creada por la ignorancia y] superimpuesta por la ignorancia sobre *Brahman*, que es único, es eliminada [solamente] por el conoci-

> miento, entonces *Brahman* [que es lo único que realmente existe] debe ser dado a conocer mediante la no-admisión de la diversidad superimpuesta por la ignorancia [sobre *Brahman*], [como lo hacen los pasajes upanishádicos:] "*Brahman* es único y sin segundo" [*Chāndogya Upanishad* VI, 2, 1] y "Aquello es lo real, es el *ātman*, tú eres Aquello" [*Chāndogya Upanishad* VI, 8, 7]. Cuando [*Brahman*] es dado a conocer [en esta forma], entonces el conocimiento surge solo de por sí [en el individuo que se esfuerza por alcanzarlo siguiendo la disciplina del Vedānta], y la ignorancia es eliminada por él [= el conocimiento], y entonces toda esta diversidad del nombre y de la forma [es decir, de la realidad empírica, diversidad que es sólo una creación ilusoria de la mente] desaparece como la diversidad que se da en el sueño [cuando uno despierta]».

Esta argumentación relativa al mundo puede ser aplicada al Señor: si el Señor fuera real, el mero conocimiento de *Brahman* por parte de un *jīva* no lo afectaría en nada, no podría destruirlo, y entonces, después de la Liberación del *jīva*, el Señor se mantendría al lado de *Brahman*, que es postulado, sin embargo, como único y sin segundo, lo que sería ir contra ese postulado.

3. *Brahman*, además, está al margen de todo cambio (*vikriyā*), no puede sufrir transformación o evolución (*pariṇāma*) de ninguna especie. Si lo único real, *Brahman*, no puede transformarse *realmente* en el Señor ¿de dónde podría el Señor, sacar su existencia real?

4. El texto que damos a continuación, comentario del aforismo II, 1, 14, pág. 462, líneas 20-30, confirma la irrealidad del *Īshvara*, cuya actividad, de acuerdo con los textos del Vedānta y de la *Bhagavadgītā*, no se da en el nivel de la Verdad Absoluta, sino en el nivel de la realidad empírica ilusoria:

> *evam avidyākṛtanāmarūpopādhyanurodhīśvaro bhavati, vyomeva ghaṭakarakādyupādhyanurodhi / sa ca svātmabhūtān eva ghaṭākāśasthānīyān avidyāpratyupasthāpitanāmarūpakṛtakāryakaraṇasaṃghātānurodhino jīvākhyān vijñānātmanaḥ pratīṣṭhe vyavahāraviṣaye / tad evam avidyātmakopādhiparicchedāpekṣam eveśvarasyeśvaratvaṃ sarvajñatvaṃ sarvaśaktitvaṃ ca, na paramārthato vidyayā 'pāstasarvopādhisvarūpa ātmanīśitrīśitavyasarvajñatvādivyavahāra upapadyate ... evaṃ paramārthāvasthāyāṃ sarvavyavahārābhāvaṃ vadanti vedāntāḥ sar-*

ve / tatheśvaragītāsvapi ... iti paramārthāvasthāyām īśitrīśitavyādivyavahārābhāvaḥ pradarśyate / vyavahārāvasthāyāṃ tūktaḥ śrutāvapīśvarādivyavahāraḥ ...

«Así, el *Īshvara* se adecua [o se amolda] a las limitaciones que son el nombre y la forma [es decir, la realidad empírica] producidos por la ignorancia, como el espacio se adecua [o se amolda] a las limitaciones impuestas por vasijas, potes, etcétera [en que está "encerrado"]. Él [= el *Īshvara*], en el ámbito de la actividad empírica, gobierna a los espíritus individuales conscientes [*ātmans*] llamados *jīvas* que no son otra cosa que Él mismo, que están en la misma condición que el espacio [que sin dejar de ser espacio está en el interior] de las vasijas, que se adecuan [o se amoldan] al conjunto de órganos de los sentidos y sus efectos, creados por los nombres y formas [es decir, por la realidad empírica], [nombres y formas] que [a su vez] son producidos por la ignorancia. La soberanía, la omnisciencia y la omnipotencia del *Īshvara* existen [únicamente] en función de las restricciones impuestas por las limitaciones cuya esencia es la ignorancia; la actividad empírica que es ser Señor, ser súbdito, y ser omnisciente, etcétera, no se dan desde el punto de vista de la Verdad Absoluta en el *ātman* cuya naturaleza ha sido despojada de toda limitación gracias al conocimiento [...] Así, todos los textos del Vedānta [como los que acaba de citar: *Chāndogya-Upanishad* VII, 24, 1 y *Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* II, 4, 14 y IV, 5, 15] sostienen la inexistencia de toda actividad empírica en el nivel de la Verdad Absoluta. En la *Bhagavadgītā* (V, 14, 15) también [...] se enseña que en el nivel de la Verdad Absoluta se da la inexistencia de la actividad empírica de ser Señor, de ser súbdito, etcétera, pero en la Revelación se menciona la actividad empírica del *Īshvara*, etcétera [sólo] en el nivel de la actividad empírica [...]».

Es necesario tener presente que este Señor, por muy ilusorio que sea, no es una imagen estática, como no lo son ni el *jīva* ni el mundo. Así como el mundo se presenta ante el *jīva* funcionando como funciona el mundo en que vivimos, así el Señor se presenta ante la imaginación del *jīva* realizando todas las acciones de un Dios personal real: crea el mundo, lo supervigila, pone en movimiento lo que debe moverse, etcétera. La ilusión no es sólo la de un Señor, sino que es también de la actividad que ese Señor realiza.

El *Īshvara* posee, según la imagen de *Īshvara* que el *jīva* ha superimpuesto sobre *Brahman*, un poder para crear y supervigilar el mundo, pero ese poder es de carácter ilusorio al igual que el mundo que el *Īshvara* crea, al igual que la actividad creadora y supervigiladora del *Īshvara* y al igual que la misma existencia del *Īshvara*. Sería difícil admitir en un creador irreal un poder real destinado a crear un mundo irreal.

El Señor es la imagen de un Dios personal, dotado de cualidades, de las más excelsas cualidades, libre de toda deficiencia y defecto, objeto de veneración y culto, imagen que es superimpuesta por el *jīva* sobre *Brahman*, única imagen bajo la cual el *jīva* puede concebir a *Brahman*. La imagen del Señor corresponde a la concepción de un Dios personal que la India había ido desarrollando en los primeros siglos de la Era Cristiana.[13]

Más adelante indicaremos algunos de los atributos del Señor. Por ellos veremos que la caracterización de este Dios personal indio no difiere de la caracterización de Dios personal a que se llegó en Occidente. Ambas son similares o idénticas.

La naturaleza ilusoria del Señor, de su actividad y de su poder, en el sistema de Shaṅkara, es difícil de ser admitida por personas de profunda convicción teísta y, por tal razón, entre sus intérpretes tanto antiguos como modernos, se ha tenido por lo general la tendencia a disimularla u ocultarla. Se podría incluso pensar que la conversión de la *avidyā* (ignorancia) de una mera deficiencia individual de orden psicológico y epistemológico en una potencia cósmica subordinada al *Īshvara* o a *Brahman* habría tenido origen en esa actitud teísta de los discípulos de Shaṅkara. Creemos también que muchas de las dificultades teóricas que suscita el sistema de Shaṅkara se deben a haberle dado realidad al *Īshvara* en lugar del *status* ilusorio que el mismo Shaṅkara, coherente con el principio fundamental de su sistema (*sólo-Brahman*), le concedió.

BRAHMAN Y EL SEÑOR COMO DOS ASPECTOS DE UNA MISMA REALIDAD. EL PERSPECTIVISMO DE SHAṄKARA

Se puede considerar a *Brahman* y al Señor como dos aspectos de una misma entidad: *Brahman*, el aspecto real carente de características (*nir-*

13. Véase H. Jacobi, *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*. Véase también G. Bulcke, S.J., *The Theism of Nyaya-Vaisesika, Its Origin and Early Development*.

guṇa), y el Señor, el aspecto ilusorio dotado de los más excelentes atributos (*saguṇa*), superimpuesto sobre *Brahman* por el *jīva* dominado por el error.

Véase el comentario de Shaṅkara al aforismo I, 1, 11, pág. 176, líneas 9-10, de Bādarāyaṇa:

> *dvirūpaṃ hi brahmāvagamyate, nāmarūpavikārabhedopādhiviśiṣṭaṃ, tadviparītaṃ ca sarvopādhivivarjitam.*
>
> «*Brahman* es captado con doble naturaleza: una, caracterizada por las limitaciones que son la diversidad y el cambio propios de nombres y formas [es decir, de la realidad empírica], y, la otra, contraria a la primera, desprovista de toda limitación».

El mismo comentario al aforismo I, 1, 11, pág. 176, más adelante, líneas 16-17, expresa:

> *evaṃ sahasraśo vidyāvidyāviṣayabhedena brahmaṇo dvirūpatāṃ darśayanti vākyāni.*
>
> «Así textos por millares, distinguiendo (*bhedena*) el objeto del conocimiento y [el] de la ignorancia, señalan que *Brahman* posee dos formas».

Los textos que hablan de *Brahman* sin cualidades (*nirguṇa*) y *Brahman* con cualidades (*saguṇa*) no deben inducir a pensar que existen *dos Brahmans*, lo cual destruiría el No-dualismo absoluto que domina el pensamiento de Shaṅkara. Sólo hay un *Brahman*, carente de toda determinación, al cual sólo se puede definir mediante la *Via negationis* –*Brahman nirguṇa*. *Brahman saguṇa* (con cualidades) no es sino la imagen ilusoria que el *jīva* se forma de *Brahman*, configurada como un Dios personal y que él sobreimpone sobre *Brahman* al que no puede llegar debido a la ignorancia. Nos encontramos aquí nuevamente con la contraposición de una única Realidad, *Brahman nirguṇa*, y una ilusión, *Brahman saguṇa*, el Señor.

Shaṅkara tiene, pues, una posición abiertamente *perspectivista*. Colocándose en la "perspectiva del conocimiento" (o sea de la verdad), *Brahman* es concebido como lo único real, inalcanzable, que sólo puede ser descrito mediante la *Via negationis*; adoptando, por el contrario, la "pers-

pectiva de la ignorancia" (o sea del error), *Brahman* es captado bajo la imagen ilusoria de un Dios personal dotado de excelsas cualidades, de la misma manera como con una percepción verdadera vemos a la cuerda como cuerda y con una percepción falsa la vemos como serpiente.

El *jīva* se encuentra siempre en la "perspectiva de la ignorancia", pues él está encadenado a la ignorancia, mientras no se libere de ella gracias a la disciplina que el Vedānta proporciona. Cuando el *jīva* llega al conocimiento, sólo entonces se coloca en la "perspectiva del conocimiento", pero al llegar al conocimiento, se reconoce a sí mismo como *Brahman*, toda ilusión creada por la ignorancia desaparece, y sólo queda el *jīva* en su condición de *Brahman*, *Brahman* en su absoluta unidad, unicidad y soledad. La "perspectiva del conocimiento", que podemos individualizar y estudiar teóricamente, es en realidad una experiencia instantánea que no bien se produce deja de existir.

Como consecuencia de lo anterior se debe decir que en Shaṅkara coexisten siempre una "teología" negativa, cuyo objeto es *Brahman* "puro" (*śuddha*) según lo califica el comentario del aforismo I, 2, 2, pág. 234, línea 1, y una "teología" positiva cuyo objeto es *Brahman* con cualidades (*saguṇa*), o sea, el Señor. No puede darse nunca una sola de esas dos teologías, pues entonces el sistema de Shaṅkara quedaría trunco. Desde luego es posible que una u otra de esas teologías tenga más presencia en determinados pasajes de su obra de acuerdo con los temas analizados por Shaṅkara.

ATRIBUTOS DE *BRAHMAN* Y DEL SEÑOR

Ahora bien, Shaṅkara utiliza indistintamente los términos *Brahman* e *Iśvara* (Señor), a pesar de que se refieren a dos conceptos totalmente diversos: unas veces emplea uno, otras veces el otro; además confiere a *Brahman* y al *Īshvara*, en numerosos pasajes de su obra, los mismos atributos. Véase, por ejemplo, el comentario del corto aforismo I, 1, 11, donde se refiere al *Īshvara* con las palabras *sarvajña īśvaro jagataḥ kāraṇam* y a *Brahman* con *sarvajñaṃ brahma jagataḥ kāraṇam*: el Señor / *Brahman* omnisciente causa del universo.

Esta forma de proceder podría sorprender. Hacker, en las págs. 285-286, de su artículo citado en la nota 12 de este mismo capítulo, llega incluso a criticar la "imprecisión" (*Ungenauigkeit*) de Shaṅkara con rela-

ción a los términos *Īshvara* y *Brahman*, lo cual no sería, según él, sino una manifestación de su "absoluto descuido" (*souveräne Sorglosigkeit*) frente a la sistemática conceptual.

Creemos –contrariamente a lo que opina Hacker– que con relación al uso de los términos *Īshvara* y *Brahman*, Shaṅkara no incurre en ninguna incoherencia o confusión. Se hace difícil *a priori* pensar que un pensador de la calidad de Shaṅkara, que manifiesta en toda su obra agudeza, sutileza y rigor, pueda incurrir en una incoherencia, o confusión, respecto de dos nociones básicas de su sistema, a las cuales hace en su voluminosa obra reiteradas referencias. Consideramos que Shaṅkara podía indistintamente utilizar los términos *Īshvara* y *Brahman* sin que eso constituyera una incoherencia o diera lugar a una confusión, pues basta, para que tal cosa no ocurra, tener presente que cuando Shaṅkara menciona a *Brahman* acompañado de algún atributo, cualidad, característica, actividad, comportamiento o cualquier otra determinación, se está refiriendo en realidad al *Īshvara*, el Señor.

Debemos, pues, "distribuir" los atributos que Shaṅkara confiere indistintamente a *Brahman* y al Señor: los atributos "negativos" deben ser reservados para *Brahman*, el Principio Supremo, lo único real, que está más allá de la palabra y de la mente; los "positivos", para el Señor, Dios personal rico en determinaciones, pero de naturaleza ilusoria.

El mismo Shaṅkara indica que éste es el modo de proceder en su comentario al *sūtra* I, 2, 2 de Bādarāyaṇa, pág. 233, línea 13-p. 234, línea 1:

> *'aprāṇo hyamanāḥ śubhraḥ' iti śrutiḥ śuddhabrahmaviṣayā, iyaṃ tu 'manomayaḥ prāṇaśarīraḥ' iti saguṇabrahmaviṣayeti viśeṣaḥ.*
>
> «La *Shruti* que afirma: "sin aliento, sin mente, puro", se refiere al *Brahman* puro [sin cualidades]; pero la que afirma: "hecho de mente", "cuyo cuerpo es el aliento", se refiere a *Brahman* con cualidades –ésta es la diferencia.»

Se puede decir para descartar la acusación de *imprecisión* y *descuido* que el término *Īshvara* es una legítima manera metafórica de referirse a *Brahman*, ya que el hombre sometido a la ignorancia (*avidyā*) normalmente usa la palabra *Īshvara* para designar a *Brahman*.

Señalamos a continuación algunos atributos del Señor.

EL SEÑOR ES EL PRINCIPIO, MEDIO Y FIN DE TODO

Comentando el aforismo I, 1, 2, págs. 85-86, líneas 5-2, de Bādarāyaṇa, Shaṅkara afirma que el Señor es el principio, medio y fin de todo:

> *asya jagato nāmarūpābhyāṃ vyākṛtasya, anekakartṛbhoktṛsaṃyuktasya, pratiniyatadeśakālanimittakriyāphalāśrayasya, manasāpyacintyaracanārūpasya janmasthitibhaṅgaṃ yataḥ sarvajñāt sarvaśakteḥ kāraṇād bhavati, tad brahma.*
>
> «Aquella causa omnisciente, omnipotente, a partir de la cual se dan el surgimiento, la conservación y la destrucción de este mundo, diferenciado por el nombre y la forma [factores de la individualidad], asociado a múltiples agentes y sujetos de experiencias, que es la sede de los frutos de las acciones, [frutos] con lugares, momentos, causas bien determinados y cuyo ordenamiento no puede ser concebido incluso por la mente –esa causa es *Brahman* [entiéndase: el Señor, que es la única forma que tiene el hombre de concebir a *Brahman* mientras está sumido en el error -como lo dirá el mismo Shaṅkara en el texto que citamos a continuación]».

En ese mismo pasaje, Shaṅkara, pág. 88, líneas 2-4 de la citada edición, rechaza otras teorías cosmogónicas:

> *na yathoktaviśeṣaṇasya jagato yathoktaviśeṣaṇaṃ īśvaraṃ muktvā 'nyataḥ pradhānād acetanāt, aṇubhyo 'bhāvāt, saṃsāriṇo vā utpattyādi saṃbhāvayituṃ śakyam / naca svabhāvataḥ viśiṣṭadeśakālanimittānām ihopādānāt.*
>
> «Si se prescinde del Señor dotado de los mencionados atributos, no es posible pensar que el surgimiento, etcétera del mundo dotado de los mencionados atributos se dé a partir de algo diferente de Él: de una materia primordial no-inteligente, de átomos, de la Nada, de un ser sometido a la transmigración [= ser mítico llamado Hiraṇyagarbha]. Ni tampoco a partir de sí mismo [es decir: espontáneamente, sin causa], pues [de acuerdo con los hechos observados] en este mundo [para la producción de un efecto] se requiere lugar, momento, causa bien determinados».

Véanse también los comentarios a los aforismos I, 1, 11, pág. 176, líneas 1-8, I, 4, 14, pág. 400, líneas 1-3, referidos expresamente al *Īshvara*.

EL SEÑOR ES UN SER ESPIRITUAL

Otra característica sumamente importante del Señor es su "espiritualidad", entendiendo por este término el ser *consciente*, *inteligente*, *sujeto del conocimiento*.

En numerosos lugares, *Brahman* (= *Īshvara*, el Señor) es referido con las palabras *buddha* (inteligente) y *sarvajña* (omnisciente) como en I, 1, 1, pág. 79, línea 2-p. 80, línea 1:

> *asti tāvad brahma nityaśuddhabuddhamuktasvabhāvaṃ sarvajñaṃ sarvaśaktisamanvitam.*
>
> «*Brahman* [= *Īshvara*] es por naturaleza eterno, puro, inteligente, libre, omnisciente, omnipotente».

En I, 1, 2, pág. 86, línea 2, se dice de Él (*Brahman* = *Īshvara*) que es «la causa omnisciente y omnipotente del surgimiento, conservación y destrucción del mundo»: *janmasthitibhaṅgaṃ yataḥ sarvajñāt sarvaśaktehi kāraṇād bhavati, tad brahmeti*; la misma idea es expresada en I, 1, 5, pág. 161, líneas 2-3.

Shaṅkara, comentando el aforismo III, 2, 16, pág. 709, dice:

> *āha ca śrutiś caitanyamātraṃ vilakṣaṇarūpāntararahitaṃ nirviśeṣaṃ brahma –'sa yathā saindhavaghano 'nantaro 'bāhyaḥ kṛtsno rasaghana evaivaṃ vā are 'yam ātmā 'nantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva'* (*Bṛhadāraṇyaka-Upanishad* IV, 5, 13) *iti / etad uktaṃ bhavati– nāsyātmano 'ntar bahir vā caitanyād anyad rūpam asti, caitanyam eva tu nirantaram asya svarūpam / yathā saindhavaghanasyāntar bahiś ca lavaṇarasa eva nirantaro bhavati na rasāntaraṃ tathaiveti.*
>
> «La Revelación [*Shruti*] declara [en el pasaje de la *Brihadāraṇyaka Upanishad* IV, 5, 13, que el comentario cita a continuación] que *Brahman* es sólo espiritualidad, carece de cualquier otra característica, y no existen en Él diferencias: "Como una masa compacta de sal carece de

> interior, carece de exterior y toda ella es una masa de un [solo] sabor, así también ese *ātman* [entiéndase *Brahman*. Véase más adelante] carece de interior, carece de exterior, y todo Él es una masa compacta de conocimiento. Esto significa: este *ātman* no tiene ni interiormente ni exteriormente ninguna característica diferente de la espiritualidad. La espiritualidad es su excluyente característica, de la misma manera como la masa compacta de sal tiene interiormente y exteriormente sólo un excluyente sabor a sal y ningún otro sabor"».

En otros pasajes referidos directamente al Señor, por ejemplo: II, 3, 30, pág. 611, líneas 8-9, el tratado afirma:

> *na hi nityamuktasvarūpāt sarvajñād īśvarād anyaś cetano dhātur dvitīyo vedāntārthanirūpaṇāyām upalabhyate.*
>
> «Pues, cuando se determina el sentido del Vedānta, [nos encontramos con que,] fuera del Señor, que es por naturaleza eterno, libre, omnisciente, no se percibe una segunda sustancia [o elemento] espiritual».

En su comentario del aforismo I, 3, 19, pág. 307, líneas 7-8, de Bādarāyaṇa, Shaṅkara se refiere al:

> *eka eva parameśvaraḥ kūṭasthanityo vijñānadhātur.*
>
> «Único Señor supremo, inalterable y eterno, sustancia [o elemento] espiritual».

OTROS ATRIBUTOS DEL SEÑOR

Los textos que anteriormente hemos citado señalan algunos otros atributos del Señor:

–omnipotente: *sarvaśakti* (I, 1, 2, pág. 86, línea 2),
–eterno, puro, inteligente, libre: *nitya-śuddha-buddha-mukta* (I, 1, 1, pág. 79, línea 2).

A esos atributos se pueden agregar otros:

–Señor de todo, *ātman* de todo, único, sin segundo: *sarveśvara, sarvātman, eka, advitīya* (I, 4, 14, pág. 400, líneas 2-3);

–omnipresente: *sarvadeśeṣu vidyamānatvāt* (I, 2, 7, pág. 235, línea 13);

–siempre perfecto: *nityasiddha* (I, 1, 5, pág. 171, línea 7);

–inalterable: *kūṭastha* (I, 3, 19, pág. 307, línea 10);

–carente de todo defecto, cosa mala o impureza: *sarvadoṣair alipta* (I, 2, 13, pág. 247, línea 4);

–no requiere de algo en que estar apoyado, está establecido en su propia grandeza, lo compenetra todo: *anādhāra, svamahimapratiṣṭhita, sarvavyāpin* (I, 1, 20, pág. 194, línea 1);

–nadie es igual a Él, nadie superior: *na tatsamaś cābhyadikaś ca* (cita) I, 1, 5, pág. 171, línea 11);

–es el principio motor de todo: *sarvaṃ pravartayet* (II, 2, 2, pág. 494, líneas 9-10);

–matriz (origen) de todos los seres: *bhūtayoni* (I, 2, 21, pág. 258, línea 1, línea 13);

–su esencia es la felicidad: *ānanda* (I, 1, 13-14, pág. 181 *passim*; I, 3, 9, pág. 282, línea 9).

Todos los atributos del Señor antes señalados configuan la noción de un Dios personal que el hombre por su constitución concibe y superimpone sobre lo único verdaderamente existente: *Brahman*, al margen de todos esos atributos. Si dejamos de lado la peculiar concepción de Shaṅkara de un Dios que aunque dotado de estos atributos es *ilusorio, creado por la mente humana*, la figura del *Īshvara* que surge de ellos es la misma, se corresponde exactamente con la que conciben aquellos pensadores vedánticos que postulan un Dios personal, real, verdaderamente existente, como Rāmānuja y Madhva, por ejemplo.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE DIOS EN OCCIDENTE

La caracterización del Señor que ofrece Shaṅkara presenta muchos puntos de contacto con la noción de Dios tal como fue concebida en Occidente. Esta noción pasó a integrar la mayor parte de los sistemas filosóficos de Occidente como elemento de explicación o como elemento de fundamentación de los mismos.

Dada la imprescindible presencia que la noción de Dios ha tenido en muchos aspectos de la Cultura de Occidente, entre ellos la filosofía, podemos considerar que esa noción constituye junto con la noción de "alma", uno de sus *dogmas culturales* fundamentales, con naturaleza y funciones similares a las de las nociones de *saṃsāra* (ciclo de las reencarnaciones), *anāditva* (ausencia de comienzo) y *vāsanā* (impresiones subliminales) en la Cultura de la India.[14]

La importancia que ha tenido lo que se ha dado en llamar "el uso filosófico" de "Dios" en la historia de la filosofía de Occidente justifica ampliamente su consideración en este libro en correlación con la noción de "*Īshvara*: Señor". Y como es fundamentalmente la noción de Dios a partir del advenimiento del Cristianismo (que prolonga a su vez la tradición judaica) la que ha primado en los filósofos occidentales, nos ha parecido conveniente traer aquí los testimonios del *Enchiridion symbolorum*, de los dogmas del Cristianismo referentes a Dios tal como fueron establecidos por los Apologistas (siguiendo a von Harnack), y de algunos elementos de la doctrina de Santo Tomás sobre Dios (siguiendo a Rudolph Otto).[15]

Aquí nos limitaremos a señalar, de acuerdo con los textos y autores indicados, algunos elementos comunes entre las nociones de *Dios* en Occidente y el *Señor* (*Īshvara*) en la India. Por ellos se verá que los resultados a que llegaron los pensadores indios y occidentales en su esfuerzo por estructurar la noción de un Ser Supremo, *Īshvara* o Dios, fueron sumamente similares.

1. Empecemos señalando los atributos de Dios de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia Católica. Sacamos esta información del «*Index systematicus*», pág. 17 del *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* de H. Denzinger. Los números remiten a los textos en que esos atributos están señalados; los números en cursiva remiten a textos que contienen opiniones contrarias al dogma y que, por consiguiente, son condenadas:

14. Véanse F. Tola, «Fundamental Principles of Indian Philosophy», en *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, Varanasi, la India: October 21-26, 1981, págs. 680-688, y su versión española: «Principios fundamentales de la Filosofía de la India», en *Revista Venezolana de Filosofía* núm. 19, págs. 89-101.

15. Para un estudio detallado de la noción de "Dios" remitimos a los artículos «Gott» de diversos autores, en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, col. 721-814; «Dios», en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I, págs. 903-913; y «Gott (philosophisch)» de Matthias Gatzemeier, en *Enzyclopädie Philosophie und Wissenschaftheorie*, vol. 1, págs. 796-798.

Dei exsistentia et cognoscibilitas
(«Existencia y cognoscibilidad de Dios»):

–*Existit Deus* («Dios existe») 1 sq 6 sq 9 sqq 13 15 17 19 39 54 86 428 703 994 1782 1801: *quod rationis lumine certo cognosci potest* («porque puede ser conocido con certeza mediante la luz de la razón») 1622 1650 1670 sqq. 1785 1806 2072 2106 sq. 2145; *necnon demonstrari* («y además ser demostrado») 1670 2145, *etiam sine gratia* («incluso sin ayuda de la Gracia») *1391*;

–*insuper Deus seipsum revelavit* («además Dios se reveló a sí mismo») 429 1785 sqq.;

–*hinc eius exsistentia etiam credi potest et debet* («de ahí que su existencia puede y debe ser creída») 1782;

–*immediate autem Dei visio animae non est naturalis* («la visión inmediata de Dios por el alma no es natural») *475*, *multo minus illi essentialis aut congenita aut cum ipso lumine intellectus identica est* («mucho menos es esencial a ella o congénita o idéntica a la luz misma del intelecto») *1659 1662 sq. 1927*;

–*neque Deus immediate in rebus manifestatur* («ni Dios se manifiesta en las cosas en forma inmediata») *1891 sqq.*, y

–*"Deus est" et "Deus non est" non significant idem* («"Dios es" y "Dios no es" no significan lo mismo») *555*.

Dei essentia et attributa
(«Esencia y atributos de Dios»):

–*Deus non est nisi unus* («Dios no es sino uno») 1 sq 6 sq 9 sqq 13 15 17 19 39 54 86 420 sq 462 703 994 1782 1801;

–*distinctus a mundo* («distinto del mundo») 433 *507 523 1660 sq 1664 1701* 1782 1803 sq *1891 sqq* 2108 *2189*;

–*non coepit simul cum mundo* («no empezó al mismo tiempo que el mundo») *501*;

–*est super omnia excelsus* («es excelso por encima de todo») 1782.

In Deo varia attributa distinguuntur
(«En Dios se distinguen diversos atributos»):

–*est simplex* («es simple») 389 428 *993* 1782;

–*et immutabilis* («e immutable») 254 346 428 463 703 *1701* 1782 1804;

–*increatus* («increado») 39;

–*aeternus* («eterno») 39 254 346 428 463 703 1782 (*isque solus* 391);

–*immensus* («inmenso») 39 428 1782;

–*incomprehensibilis* («incomprensible») 254 428 1782;

–*ineffabilis* («inefable») 428 1782;

–*substantia spiritualis* («sustancia espiritual») 1782;

–*in et ex se beatissimus* («en sí y por sí beatísimo») 1782;

–*nulla tamen est distinctio realis inter attributa et naturam vel inter ipsa* («sin embargo no existe ninguna distinción real entre sus atributos y su naturaleza o entre estos mismos [atributos]») 294 389 993;

–*neque ideo omnis distinctio in Deo reici debet* («y por esta razón toda distinción en Dios no debe ser rechazada») *523 sq.*

Dei relationes ad extra
(«Relaciones de Dios con las cosas exteriores»)

–*Deus est infinite intelligens* («Dios es infinitamente inteligente») 1782, *cognoscens omnia* («conocedor de todo») 300 316 321 sq. 1784, *etiam libera futura* («también de las cosas futuras que son libres») 321 1784, *praeterita, praesentia, futura scientia visionis* («de las pasadas, presentes y futuras, con el conocimiento de su visión») *2184*, *et infinite perfecte volens* («poseedor de una voluntad infinita y perfecta») 1782, *omnipotens* («omnipotente») 1 sqq. 39 *210* 316 346 *374* 428 461 sqq. 703 1782, *voluntate libera in operando ad extra* («dotado de una voluntad libre al operar sobre las cosas externas») *374* 706 1655 1783 1805;

–*non debet oboedire diabolo* («no debe obedecer al Diablo») *586*;

–*potuit aliter facere quae fecit* («pudo hacer en forma diferente lo que hizo») *374*.

–*Non exsistit duplex principium mundi, bonum et malum* («No existe un doble principio del mundo, uno bueno y uno malo») 19 sqq. 29 54 86 237 343 421 461 469 706 sq. 994 1783 1801;

–*Deus est fons omnis veritatis et potestatis* («Dios es fuente de toda verdad y poder») 1649;

–*est etiam unus idemque in Vetere et Novo Testamento* («es uno y el mismo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento») 28 348 421 464 706.

2. Adolph von Harnack (1851-1930), nacido en Dorpat [Tartoma], Estonia, que fue professor en las universidades de Leipzig, Giessen, Marburg y Berlín de Alemania, en su importantísimo *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. I, págs. 528-529, presenta los dogmas del Cristianismo referentes a Dios tal como fueron establecidos por los Apologistas, fundamentalmente en el curso del siglo II después de Cristo. Damos a continuación una síntesis de la exposición de von Harnack.

Los mencionados dogmas parten de la idea fundamental de que al mundo, como lo creado, condicionado, impermanente, se le contrapone un principio que por sí mismo existe, inalterable y eterno (*ein Selbstseiendes, Unveränderliches, und Ewiges*), que es la causa del mundo. Este principio no tiene ninguna de las características del mundo, por consiguiente, está más allá de los nombres y no tiene en sí ninguna diferencia. Con esto queda establecida la Unidad (*Einheit*) y Unicidad (*Einzigkeit*) de este ser eterno, y además su Espiritualidad (*Geistigkeit*) y, finalmente, su Perfección (*Vollkommenheit*). Como Él es la causa incondicionada de todo lo que existe, Él es la plenitud (*die Fülle*) o el verdadero ser (*wahrhafte Sein*) de todo lo que existe. En cuanto ser viviente y espiritual (*das lebendige und geistige Sein*) se manifiesta en creaciones libres, que proclaman su Omnipotencia (*Allmacht*) y su Sabiduría (*Weisheit*), es decir, su eficiente razón (*seine wirksame Vernunft*). Estas creaciones son una prueba de la Bondad (*Güte*) de la divinidad. Este ser eterno (*dieses ewigen Wesens*) en cuanto perfecto es también el Padre de todas las virtudes, ya que en Él no existe el menor atisbo de defecto. Ellas comprenden tanto el Bien (*die Güte*) que se manifiesta en las creaciones como la Justicia (*die Gerechtigkeit*) que dispensa a cada ser creado lo que le corresponde.

Sobre la base de estas ideas, los Apologistas establecen los *dogmas*: de la Monarquía (*Monarchie*) de Dios; de su Trascendencia (*Überweltlichkeit*); de su Unidad (*Einheit*) (un solo Dios); de su Carencia de inicio (*Anfangslosigkeit*); de su Eternidad (*Ewigkeit*) y de su Inalterabilidad (*Unveränderlichkeit*); de su Perfección (*Vollkommenheit*); de su Carencia de necesidades (*Bedürfnisslosigkeit*); de su Espiritualidad (*Geistigkeit*); de que Él constituye la absoluta Causalidad (*Causalität*), la causa última de todo (*die letzte Ursache*) (el motor inmóvil); de la Creación (Él es el Creador de todo); de su Soberanía (*Herrschaft*); de su Paternidad (*Vaterschaft*) (Él es el Padre de todo); de su Poder racional (*Vernunftkraft*) (Dios como λόγος, νοῦς, πνεῦμα, σοφία); de su Omnipotencia (*Allmacht*); de su Justicia (*Gerechtigkeit*) y Bondad (*Güte*).

3. Finalmente, transcribimos a continuación algunos párrafos de Rudolf Otto, tomados de su *Siddhānta des Rāmānuja*, pág. 80, en que señala elementos de la doctrina de Santo Tomás sobre Dios que presentan sorprendentes analogías con la concepción shaṅkariana del Señor y que pueden contribuir a una mejor comprensión y valoración del pensamiento de Shaṅkara. Rudolf Otto (1869-1937), nacido en Hannover, Alemania, fue profesor de Teología en Breslau (1915-1917) y en Marburg (1917-1929), y su libro *Das Heilige* («Lo Santo»), que tuvo más de treinta ediciones, fue de gran influencia en los estudios sobre mística y religión.

Las referencias de Rudolph Otto a Santo Tomás y su noción de Dios son a su *Summa theologiae, Prima Pars, Quaestio* III y siguientes. A continuación de los párrafos citados de Otto hemos intercalado entre corchetes algunas anotaciones nuestras que aluden a características similares del *Īshvara* en Shaṅkara (y de *Dios* en Santo Tomás).

> [1] «Tomás parte de la *simplicitas Dei* [simplicidad de Dios]. Dios no es el pura y llanamente Único, sin un segundo, sin nadie igual a Él, sino que Él es también lo en sí mismo pura y sencillamente Uno, es decir, lo pura y llanamente homogéneo y simple. En él no hay ninguna *compositio* [composición]».

[Cf. Shaṅkara (con respecto al *Īshvara*) *eko 'dvitīyaḥ*: «uno, sin segundo» I, 4, 14, pág. 400 líneas 2-3; *na tatsamaḥ*: «no hay [nadie] igual a Él» I, 1, 5, pág. 171 línea 11; (con referencia a *Brahman / ātman*, forma verdadera del *Īshvara*) *caitanyamātraṃ vilakṣaṇarūpāntararahitaṃ nirviśeṣam*: «es sólo conciencia, desprovisto de cualquier otra naturaleza diferente [de la de conciencia], homogéneo», *na [...] antar bahir vā caitanyād anyad rūpam asti caitanyam eva tu nirantaram asya svarūpam*: «no tiene otra forma exterior o interior diferente de la conciencia, sino que sólo la conciencia es por completo su naturaleza» III, 2, 16, pág. 709, líneas 15-20; (con respecto al *Īshvara*) *niravayavatvāt*: «por el hecho de ser sin partes» II, 2, 38, pág. 569 líneas 5-6, cf. II, 1, 26 y 27].

> [2] «Además el Art. 3 [en la *Responsio*] dice: *Deus est idem quod sua essentia vel natura* [Dios es lo mismo que su esencia o naturaleza]. Ésta es la respuesta a la pregunta: *utrum in Deo sit idem Deus et Deitas* [¿Es en Dios lo mismo Dios y la Divinidad?]. Además en el Art. 4 tenemos:

Deus non solum est sua essentia sed etiam suum esse [Dios no sólo es su esencia sino también su ser] como respuesta a la pregunta: *utrum in Deo sit idem essentia et esse* [¿Es en Dios lo mismo esencia y ser?]».

[Shaṅkara, comentario a la *Taittirīya-Upanishad* II, 1, págs. 94-123, de la edición de la Gītā Press, se refiere también a que la esencia de *Brahman* es *ser / conciencia* o *conocimiento / infinitud*; Él no es algo que posee, como atributos, el ser, la conciencia o el conocimiento, y la infinitud, sino que Él *es por esencia* ser, conciencia o conocimiento e infinitud: *jñānaṃ ... brahmeti ... bhāvasādhano jñānaśabdo na tu jñānakartṛ brahmaviśeṣaṇatvāt satyānantābhyāṃ*: «*Brahman* es conocimiento [...] la palabra conocimiento [en el caso de *Brahman*] expresa su naturaleza, no que Él sea agente de un acto de conocimiento por el hecho de ser [el conocimiento] una característica esencial de *Brahman* junto con el ser y la infinitud» (pág. 104); *ātmanaḥ svarūpaṃ jñaptir na tato vyatiricyate ...*: «el conocimiento es la naturaleza del *ātman*, no se diferencia de Él» (pág. 110); *yat tu brahmaṇo vijñānaṃ tat savitṛprakāśavad agnyuṣṇavac ca brahmasvarūpāvyatiriktaṃ svarūpam eva tat*: «la conciencia de *Brahman* es una naturaleza inseparable de la naturaleza de *Brahman*, como la luz [es inseparable] del sol o como el calor [es inseparable] del fuego» (pág. 110)].

[3] «El Art. 5 [en la *Responsio*] niega, como Shaṅkara, que para Dios se den *genus* [género] y *differentiae* [diferencias], y por lo tanto no se dan para él tampoco ninguna *definitio* [definición] y ninguna *demonstratio* [demostración]: *quia definitio est ex genere et differentiā, demonstrationis autem medium est definitio* [porque la definición es a partir del género y de la diferencia, y el término medio de la demostración es la definición]. En el Art. 6 Tomás pregunta como Shaṅkara: *utrum in Deo sint aliqua accidentia* [¿En Dios existen algunos accidentes?], y contesta [en la Responsio] como él [como Shaṅkara]: *in Deo accidens esse non potest* [en Dios no puede existir accidente] y fundamenta esta respuesta al igual que Shaṅkara: *Deus est suum esse* [Dios es su ser]. [Y, en realidad no en cita de Santo Tomás sino de Boecio, *De Hebdomad.*, agrega Otto:] *Ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest* [El ser en sí no puede tener nada como adjunto]».[16]

16. Santo Tomás curiosamente a este último comentario de Boecio le aplica una comparación que es semejante a la ya mencionada de Shaṅkara [2] sobre el calor: *Ipse calor nihil habet praeter calorem*: «el calor en sí no tiene nada fuera del calor», es decir, el calor es sólo calor.

[Cf. comentario de Shaṅkara a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, citado en este capítulo en la sección «*Brahman*», donde niega que en *Brahman* exista la diferencia (*bheda*) o el género (*jāti*) y afirma que por tal razón no puede ser definido: «¿Cómo se quiere definir la Realidad de la Realidad mediante estas dos palabras: "No, No"? Contestamos: "Con la exclusión de toda característica particular que constituye una limitación". [Así se debe proceder] con relación a algo en lo cual no existe ninguna característica particular como nombre, forma, acción, diferencia, género o clase, cualidad –ya que es mediante éstas que se da el uso de la palabra. Y ninguna de esas características particulares existe en *Brahman*, entonces no puede ser definido en términos de: "Esto es esto" [...] Pero cuando se quiere definir [en verdad] la naturaleza propia [de *Brahman*], carente de características particulares, que constituyen una limitación, entonces no se le puede definir de ninguna manera». El texto sánscrito de esta cita está en la sección «*Via negationis*» de este mismo capítulo].

> [4] «Art. 7: Dios es pura y sencillamente simple, *cum in Deo non sit compositio, neque quantitativarum partium, quia corpus non est neque compositio formae et materiae, neque in eo sit aliud natura et suppositum* (*āśraya*: portador [o soporte]), *neque aliud essentia et esse, neque compositio generis et differentiae, neque subjecti et accidentis* [ya que en Dios no existe composición, ni de partes cuantitativas, porque no es un cuerpo, ni composición de forma y materia, ni en Él son diferentes la naturaleza y el soporte (*āśraya*: portador [o soporte]); ni diferentes la esencia y el ser, ni (existe en Él) composición de género y diferencia, ni de sujeto y accidente]».

[Cf. los textos ya citados de Shaṅkara II, 2, 38, pág. 569, líneas 5-6, y II, 1, 26-27, y además: IV, 3, 14, pág. 999, línea 8, que niegan la existencia en *Brahman* de partes; I, 1, 20, pág. 192, línea 9, donde expresa que no es lógico que el Supremo Señor tenga una forma: *na ca parameśvarasya rūpavattvaṃ yuktam*; II, 1, 6, pág. 444, línea 5, donde dice que *Brahman* no puede ser objeto de percepción etcétera, porque carece de forma: *rūpādyabhāvād dhi nāyam arthaḥ pratyakṣasya gocaraḥ*; el Sūtra III, 2, 14, con su comentario, en que se afirma que *Brahman* carece de forma: *arūpavat* (en el Sūtra), *nirākāram* (en el comentario de Shaṅkara que cita a su vez a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III, 8, 8 en que se niega a *Brahman*

todos los atributos corporales); su comentario a la *Taittirīya-Upanishad* II, 1, págs. 94-123, de la edición de la Gītā Press, en que afirma que la esencia de *Brahman* es su ser; su comentario a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, donde niega que en *Brahman* exista la diferencia (*bheda*) o el género (*jāti*)].

> [5] «La afirmación de Shaṅkara de que en *Brahman* el conocimiento y el ser son idénticos reaparece in Qu. XIV, Art. 4: *est necesse dicere, quod intelligere Dei est ejus substantia* [es necesario decir que el inteligir de Dios es su sustancia]».

[Cf. Shaṅkara comentario a la *Taittirīya-Upanishad* II, 1, pág. 104: *jñānaṃ brahmeti*: «"*Brahman* es conocimiento"», *ibidem* II, 1, pág. 110: *ātmanaḥ svarūpaṃ jñaptir ...*: «el ser propio del *ātman* [= *Brahman*] es el conocimiento»].

> [6] «Viene a continuación una opinión muy similar acerca del significado de los "nombres" que se da a lo Absoluto. Tomás debe negar como Shaṅkara que el ser de Dios pueda ser nombrado. Los nombres son en primer lugar *exclusiones* y por consiguiente negativos en la forma. Por eso él debe también plantear la pregunta (Art. 4) [Quaestio 13]: *Utrum nomina dicta de Deo sint nomina "synonyma"* [¿Los nombres dichos acerca de Dios son nombres "sinónimos"?]. Y la primera parte de su respuesta se corresponde exactamente con la de Shaṅkara: *quod hujusmodi nomina sunt inducta ad removendum* [...] [porque los nombres de esta clase son dados con el fin de excluir...] (= para exclusión de lo opuesto) ... : *sic enim essent diversae rationes horum nominum secundum diversa negata* [...: así pues serían diversas las razones de estos nombres de acuerdo con las diversas cosas que sean negadas]».

[Cf. Shaṅkara III, 2, 18, pág. 710, línea 6; III, 2, 22, pág. 718, línea 7, pág. 719, línea 8, pág. 720, línea 2, donde expresa que *Brahman* «está allende la palabra y la mente»: *vāṅmanasātīta*, es decir, que la palabra no puede definirlo ni la mente concebirlo; cf. su comentario a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* II, 3, 6, ya citado en la sección anterior «*Brahman*»].

Sobre la noción de Dios en Occidente remitimos en especial al testimonio de un filósofo como Spinoza en el capítulo 3 de este libro, y de un

modo general a la sección «Observaciones sobre el tema anterior: El antropomorfismo en Occidente» del capítulo 7.

REFLEXIÓN FINAL

A manera de conclusión y como resultado de las observaciones que anteceden, podemos agregar a los calificativos de "Monismo" e "Idealismo", que generalmente se aplican al sistema de Shaṅkara conforme lo hemos indicado en el inicio de este capítulo a él dedicado, los de "Ilusionismo", "Ilusionismo dinámico" y "Perspectivismo", los cuales dan una idea de la originalidad y novedad de uno de los mayores, más audaces y más brillantes pensadores de la India.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

a.1. Comentario de los Vedānta-sūtras *de Bādarāyana*

Deussen, P., *Die Sūtra´s des Vedānta*, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1982. (reimpresión de la edición de 1887). Traducción al alemán de los *sūtras* de Bādarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Thibaut, G., *The Vedānta-Sūtras, with the commentary by Śaṅkarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidas, 1968 (reimpresión de la edición de 1904). (Volúmenes 34 y 38 de la serie Sacred Books of the East.) Traducción al inglés de los *sūtras* de Bādarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Apte, V.M., *Brahma-Sūtra Shāṅkara-Bhāshya*, Bombay: Popular Book Dept, 1960. Traducción al inglés de los *sūtras* de Bādarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Sharma, B. N. K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries (A Critical Exposition)*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971 y ss. Expone críticamente los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva de los aforismos de Bādarāyaṇa.

Swami Gambhirananda, *Brahma-sūtra-bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*, Calcutta: Advaita Ashrama, 1965. Traducción al inglés de los *sūtras* de Bālarāyaṇa y del comentario de Shaṅkara.

Swami Vireshwarananda, *Brahma-sutras*, Mayavatī, Almora: Advaita Ashrama, 1948. Contiene el texto sánscrito y la traducción inglesa de los aforismos y un comentario del autor basado a su vez en el comentario de Shaṅkara.

Brahma-sūtras, Con los comentarios *advaita* de Śaṅkara, Edición de Consuelo Martín, Madrid: Editorial Trotta, 2000. Traducción basada en las traducciones al inglés de G. Thibaut y Swami Gambirananda y, para los aforismos, en la versión inglesa de Vireswarananda (1847).

a.2. Otras obras

Alston, A.J., *A Śaṅkara Source Book*, London: Shanti Sadan, 1980-1989. Se trata de una colección de seis volúmenes que presentan en traducción inglesa textos de Shaṅkara sobre los siguientes temas: I. «The Absolute»; II. «Saṃkara on the Creation»; III. «Saṃkara on the Soul»; IV. «Saṃkara on Rival Views»; V. «Saṃkara on Discipleship» y VI. «Saṃkara on Enlightenment».

Leggett, Trevor, *The Complete Commentary by Śaṅkara on the Yogasutras*, London and New York: Kegan Paul International, 1990.

Mahadevan, T.M.P., *The Hymns of Śaṅkara*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Mayeda, S., *A Thousand Teachings. The Upadeśasāhasrī of Śaṅkara*, Tokyo: University of Tokyo Press, 1979.

Śāstri, Mahādeva, *The Bhagavad-Gīta with the commentary of Śrī Śankarachārya, translated from Sanskrit into English*, Madras: V. Ramaswamy Sastrulu and Sons, 1961.

Sankaranarayanan, P., *Vivekacūḍāmaṇi of Śrī Śaṅkara Bhagavatpāda*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1979. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Swami Madhavananda, *Vivekachudamani of Sri Sankaracharya*, Mayavati: Advaita Ashrama, 1952. Contiene el texto sánscrito además de la traducción al inglés.

Swami Nikhilānanda, *Ātmabodhaḥ, Self-Knowledge*, Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947. Contiene el texto sánscrito.

Tola, F., *Las mil enseñanzas del Maestro Shankara*, México: Premiá, 1988. Traducción del primer capítulo de la obra.

b. Estudios

Biardeau, M., «Quelques réflexions sur l'apophatisme de Śaṅkara», en *Indo-Iranian Journal*, 1959, págs. 81-101.

Dandoy, G., *L'Ontologie du Vedânta*, Paris: Desclée de Brouwer, 1932.

Deussen, P., *The System of the Vedānta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972. Traducción del alemán de la segunda edición de 1905; la primera edición fue de 1887.

Ghate, V.S., «Śaṅkarāchārya», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11, págs. 185-189.

Ghate, V. S., *The Vedānta*, Poona: The Bhandarkar Oriental Institute, 1960.

Hacker, P., «Śaṅkārācārya and Śaṅkarabhagavatpāda. Preliminary remarks concerning the authorship problem», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 47-58.

Hacker, P., «Vedānta-Studien: 1. Bemerkungen zum Idealismus Śaṅkaras», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 59-68.

Hacker, P., «Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 69-109.

Hacker, P., «Die Lehre von de Realitätsgraden im Advaita-Vedānta», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 120-136.

Hacker, P., «Relations of Early Advaitins to Vaiṣṇavism», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 205-212.
Hacker, P., «Śaṅkara der Yogin und Śaṅkara der Advaitin. Einige Beobachtungen», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 213-242.
Hacker, P., «Śaṅkara's Conception of Man», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 243-251.
Hacker, P., «Notes on the Māṇḍūkyopaniṣad and Śaṅkara's Āgamaśāstravivaraṇa», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 252-269.
Hulin, M., *Shankara et la non-dualité*, Paris: Bayard, 2001.
Jayakar, M. R., *Studies in Vedānta*, Bombay: D.B. Taraporevala Sons and Co, 1924.
Lacombe, O., *L'Absolu selon le Védānta*, Paris: P. Geuthner, 1966.
Max Müller, J., *Three Lectures on the Vedānta Philosophy*, Varanasi: Chowkhamba, 1967. Tres conferencias dadas en la *Royal Institution* de Londres en 1894.
Pande, G.Ch., *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998. (Reimpresión de la edición de 1994).
Potter, K.H. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies. vol. III. Advaita Vedānta up to Śaṃkara and His Pupils*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981. Contiene un resumen detallado de las principales obras de Shaṅkara y de sus discípulos.
Sastri, K., *An Introduction to Adwaita Philosophy*, Varanasi: Bharatiya Publishing House, 1979.
Sharma, B. N. K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries* (A Critical Exposition), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971 y ss. Expone críticamente los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva de los aforismos de Bādarāyaṇa.
Vetter, T., «Zur Bedeutung des Illusionismus by Śaṅkara», en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1968/1969 (*Festschrift für Erich Frauwallner*, págs. 407-423.
Vetter, T., *Studien zur Lehre und Entwicklung Śaṅkaras*, Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1979.

c. Exposiciones antiguas (Doxografía)

Bhavya: en Olle Qvarnström, *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattvaviniścaya Chapter of Bhavya's Madhyamakahṛdayakārikā*, Lund: Plus Ultra, 1989. Contiene el texto y la traducción inglesa del capítulo IV de la obra de Bhavya, el cual está dedicado a una exposición y crítica del sistema de Shaṅkara.
Dharmarāja Adhvarin (siglo XVII), *Vedāntaparibhāṣā*, traducido al inglés por S.S. Suryanarayana Sastri, Adyar (Madras): The Adyar Library and Research Centre, 1971.
Madhva, capítulo XVI del *Sarva-darśana-saṃgraha*. Véase para los datos bibliográficos la Sección *Obras Generales* de la «Bibliografía» bajo Cowell E.B. and Gough, A.E.
Prakāśānanda, *Vedānta Siddhāntamuktāvalī* (fines del siglo XVI), traducido al inglés por A. Venis, Varanasi: Chankhambha, 1975.
Sadānanda Yogīndra (mitad del siglo XV), *Vedāntasāra*, traducido al inglés por Swami Nikhilananda, Mayavati (Almora, Himalayas): Advaita Ashrama, 1949.

7. LA VÍA DEL AMOR A DIOS (I)

Rāmānuja
No-dualidad calificada.
Realismo. Teísmo. Panteísmo

INTRODUCCIÓN

Rāmānuja (1027-1137) es autor de nueve obras, entre las cuales la más importante es su comentario de los *Vedāntasūtras* o *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa, el llamado *Śrībhāṣya*, en el cual interpreta el pensamiento de Bādarāyaṇa desde el punto de vista del sistema Viśiṣṭādvaita (No-dualidad calificada), de la misma manera como Shaṅkara lo interpreta desde el punto de vista del sistema Advaita (No-dualidad). Entre esas nueve obras se encuentran también dos que resumen o compendian el *Śrībhāṣya*. Esos dos tratados son el *Vedāntadīpa* y el *Vedāntasāra*. Además, Rāmānuja es autor también de otras seis obras de inspiración predominantemente devocional.

Rāmānuja es considerado el creador del sistema Viśiṣṭādvaita del Vedānta, aunque hubo antes que él algunos pensadores que expusieron ideas similares a las suyas: Baudhāyana, Guhadeva, Bhāruci, Brahmanandin, Dramiḍācārya, Śrīparāṅkuśa, Nathāmuni, Yāmunācārya y Kapardin. De todos modos, Rāmānuja es el representante más importante del sistema Viśiṣṭādvaita y el autor que le dio su forma más acabada y sistemática.

Al igual que Shaṅkara, Rāmānuja tiene en la India un gran número de seguidores y su influencia en el pensamiento indio es muy fuerte, aunque se podría decir que ella es más fuerte desde el punto de vista religioso que desde el punto de vista filosófico.

El sistema de la No-dualidad calificada de Rāmānuja se contrapone al de Shaṅkara. Entre esas oposiciones señalemos tres, que pueden ser consideradas las más notables. Rāmānuja adopta una posición entera-

mente *realista* frente al idealismo/ilusionismo de Shaṅkara, propugna una *forma extrema de teísmo real* frente al teísmo ilusorio de Shaṅkara y establece *diversidad entre los elementos componentes de la realidad* que él concibe. Dichos elementos son el *Īshvara* (Dios personal), el *jīva* (principio individual espiritual encarnado) y la materia. De acuerdo con la terminología del sistema de Rāmānuja, esos tres elementos pueden ser designados con el término "realidad" (*tattva*). Rāmānuja admite, pues, tres realidades.

REALISMO

Antes de proseguir indiquemos que entendemos el término "realismo" en el sentido que le da W. Halbfass en las secciones «Realismus vs. Idealismus» y «Naiver R[ealismus]» en el artículo «Realismus» de varios autores en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, col. 156-159 y 160-161, respectivamente. Halbfass señala (col. 156) que ese sentido tiene su origen en la crítica de la razón de Kant. De acuerdo con Kant:

> *Der transzendentale Realist stellet sich also äussere Erscheinungen [...] als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren* [*Kritik der reinen Vernunft*, A 369].
>
> «El realista trascendental concibe así a los fenómenos externos [...] como cosas en sí, que existen independientemente de nosotros y de nuestra sensibilidad».

Este concepto de *Realismo* se opone al concepto de *Idealismo*, a cuyo sentido nos hemos referido en el capítulo 5 de esta obra relativo a Gauḍapāda.

El concepto de *Realismo*, tal como lo expone Kant, es el mismo que asume la Física moderna.

Walter Heitler en su artículo «The Departure from Classical Thought in Modern Physics», incluido en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, págs. 181-182, se expresa en los siguientes términos:

> «El término "mundo exterior" presupone una marcada distinción entre una realidad exterior "objetiva", que conocemos en última instancia

> mediante nuestra percepción sensorial, pero que es completamente independiente de nosotros».

Y Henry Margenau, en su artículo «Einstein's Conception of Reality», incluido en el citado volumen dedicado a Einstein, pág. 248, expone una idea similar:

> «Es perfectamente claro que Einstein, de acuerdo con prácticamente todos los científicos, asume la existencia de un mundo externo, de un mundo objetivo, es decir, de uno que es en gran medida independiente del observador humano».

Y cita a continuación un pasaje de Einstein, de su obra *The World as I See It*, de 1934, que dice:

> «La creencia en un mundo externo independiente del sujeto que percibe es la base de toda ciencia natural».

Básicamente, los conceptos indios de *Realismo* e *Idealismo* concuerdan con los occidentales.

Prakāśānanda, en su obra *Vedāntasiddhāntamuktāvalī*, escrita probablemente a fines del siglo XVI, opone aquellos pensadores realistas que sostienen:

> *ajñātasyāpi dvaitasya sattvam*,
>
> «la existencia de la realidad dual [el mundo empírico] incluso cuando no es objeto de conocimiento,»

a aquellos pensadores idealistas que sostienen:

> *ananubhūtayamānaṃ dvaitaṃ nāsti*,
>
> «la realidad dual no existe cuando no es objeto de una experiencia [cognoscitiva],»

(pág. 25 de la edición de Arthur Venis).

EL REALISMO DE RĀMĀNUJA. CRÍTICA RĀMĀNUJIANA DE SHAṄKARA

Rāmānuja sostiene una posición absolutamente realista. El Señor, el *jīva* y el mundo son entidades decididamente reales. Rāmānuja critica y rechaza la interpretación ilusionista de las *Upanishads* y de los aforismos de Bādarāyaṇa adoptada por Shaṅkara.

En su comentario del primer aforismo de la obra de Bādarāyaṇa (comentario que abarca las primeras 132 páginas en 8vo del *Śrībhāṣya* en la edición de la Nirṇaya Sāgar Press, Bombay, 1914, preparada por el Pandit Abhyaṅkar), Rāmānuja empieza exponiendo en forma compendiosa, brillante e intelectualmente honesta el pensamiento de Shaṅkara. Es el llamado *pūrvapakṣa* o el «primer aspecto de la cuestión debatida», al cual Rāmānuja le dedica las páginas 5-27 de la citada edición. También fuera de las páginas dedicadas al *pūrvapakṣa*, en el curso del comentario, Rāmānuja se refiere a las tesis de Shaṅkara en forma muy sucinta. Entre las tesis que más le preocupan a Rāmānuja están aquellas de la irrealidad de todo sustentada en la unicidad de *Brahman* y de la *avidyā* ("error", "ignorancia") que le da origen. En su comentario, Rāmānuja examina y critica las tesis de Shaṅkara. Señalemos los principales aspectos de esta crítica.

1. La tesis shaṅkariana de la irrealidad es referida en la pág. 23, líneas 8-9 (de la edición de R. D. Karmarkar, Poona: University of Poona, 1956, por la cual citaremos en lo sucesivo) donde se dice:

> *aśeṣaviśeṣapratyanīkacinmātraṃ brahmaiva paramārthaḥ, tadatireki nānāvidhajñātṛjñeyatadkṛtajñānabhedādi sarvaṃ tasminn eva parikalpitaṃ mithyābhūtam.*
>
> «Sólo *Brahman*, opuesto a toda determinación [*viśeṣa*] y sólo-conciencia, es la Suprema Realidad, y todo lo diferente de Él, como los sujetos del conocimiento, los objetos del conocimiento y los actos de conocimiento de diversas clases producidos por ellos [= los sujetos y los objetos], es [algo] falso, imaginado [superimpuesto] sobre Él».

Y en pág. 26, líneas 10-11, se reitera:

nirviśeṣacinmātraṃ brahmaiva satyam, anyat sarvaṃ mithyā ...

«Sólo *Brahman* sin calificaciones y sólo-conciencia es real [*satyam*], todo lo demás es falso [*mithyā*]...».

2. Rāmānuja, en la pág. 45, líneas 1-5, después del *pūrvapakṣa* («tesis contraria debatida»), rechaza en forma muy dura el sistema de Shaṅkara, acusándolo de ser algo «imaginado por los vicios de variados falsos razonamientos»: °*vividhakutarkakalkakalpitam*, y echándole en cara a los que a ese sistema adhieren que no conocen el sentido correcto de las palabras y las reglas de la lógica. Luego pasa a refutar las diversas tesis de Shaṅkara, incluyendo la de la irrealidad de todo con excepción de *Brahman* y la de la *avidyā* (ignorancia).

3. En las págs. 52, línea 5-53, línea 3, Rāmānuja critica la tesis shaṅkariana de que las diferencias (*viśeṣa*) que se perciben entre las cosas son irreales.

4. En las págs. 67, línea 11-75, línea 5, Rāmānuja desarrrolla en forma extensa una crítica de otra tesis de Shaṅkara, la de la irrealidad del *jīva*, que Rāmānuja presenta como sigue:

anubhūtiḥ paramārthato nirviṣayā nirāśrayā ca satī bhrāntyā jñātṛtayāvabhāsate [pág. 67].

"La conciencia [*Brahman*] que es, desde el punto de vista de la verdad, sin objeto y sin soporte, se manifiesta debido al error como poseyendo la naturaleza de un sujeto de conocimiento (*jñātṛ* = *jīva*)».

5. Rāmānuja no acepta la interpretación que da Shaṅkara de los textos upanishádicos, que éste aduce como fundamento de su tesis no dualista. Así en las págs. 97, línea 10-100, línea 14, Rāmānuja analiza la forma como Shaṅkara interpreta los textos upanishádicos de la *Brihadāraṇyaka Upanishad* 2, 4, 14; 2, 4, 19 y 4, 5, 15 (que según Shaṅkara fundamentan la tesis de la irrealidad de las diferencias); Rāmānuja considera que la interpretación de Shaṅkara es inaceptable, más aún "risible" (*upahāsya*) (pág. 98, línea 7).

6. Luego en las págs. 100, línea 5-105, línea 12, Rāmānuja examina textos de la "Tradición", la *Bhagavad Gītā* y el *Viṣṇupurāṇa*, que –"se dice"– exponen la teoría sostenida por Shaṅkara de que «sólo la concien-

cia sin determinaciones (*nirviśeṣa*) [= *Brahman*] es real y todo lo demás es irreal»: *nirviśeṣajñānamātram eva paramārthaḥ, anyad apāramārthikam* (pág. 100).[1]

Rāmānuja rechaza esa interpretación y concluye su examen con las siguientes palabras (pág. 105, líneas 5-12) en que fija su posición basada en esos mismos textos y contraria en todo a la de Shaṅkara:

> ityādinā *paraṃ brahma svabhāvata eva nirastanikhiladoṣagandhaṃ samastakalyāṇaguṇātmakaṃ jagadutpattisthitisaṃhārāntaḥpraveśaniyamanādilīlaṃ* pratipādya, *kṛtsnasya cidacidvastunaḥ sarvāvasthāvasthitasya pāramārthikasyaiva parasya brahmaṇaḥ śarīratayā rūpatvaṃ śarīrarūpaśaktivibhūtyādiśabdais tattachabdasāmānādhikaraṇyena c*ābhidhāya, *tadvibhūtibhūtasya cidvastunaḥ svarūpeṇāvasthitim, acinmiśratayā kṣetrajñarūpeṇāvasthitiṃ c*oktvā, *kṣetrajñāvasthāyāṃ puṇyapāpātmakakarmarūpāvidyāveṣṭitatvena svabhāvikajñānarūpatvānanusaṃdhānam, acidrūpārthākāratayānusaṃdhānaṃ ca* pratipāditam, *iti paraṃ brahma saviśeṣaṃ tadvibhūtibhūtaṃ jagad api pāramārthikam eveti jñāyate* [El destacado es nuestro].

> «*Enseñando* (*pratipādya*) que el Supremo *Brahman* sólo por su propia naturaleza está libre del menor atisbo de defecto, que posee todas las nobles cualidades, que tiene como juego la creación, la conservación, la destrucción del universo, su inmanencia en él y su gobierno, etcétera; *expresando* (*abhidhāya*), con las palabras "cuerpo", "forma", "poder", "manifestación", etcétera [que los textos utilizan con relación a los seres y cosas] y con la relación gramatical [que establecen] entre aquellas palabras y Él [= *Brahman*], que la naturaleza (*rūpatvam*) de todos los seres conscientes [las almas] y de todas las cosas no conscientes [la materia], reales en cualquier condición en que se encuentren, es ser el cuerpo del Supremo *Brahman*; *afirmando* (*uktvā*) que los seres conscientes, siendo manifestaciones de Él [= *Brahman*], se presentan bajo su propia forma [de almas liberadas] y, debido a su conexión con las cosas no conscientes [el mundo y el cuerpo], se presentan [también] bajo la forma de sujetos del conocimiento [empírico] (*kṣetrajña*) [sometidos al

1. Señalemos que la Tradición (*Smṛti*) comprende textos como la *Bhagavad Gītā* y los *Purāṇas*, complementa a la Revelación (*Shruti*), que comprende a los *Vedas*, los *Brahmāṇas* y las *Upanishads*, y goza asimismo de gran autoridad.

> *saṃsāra*, en la realidad empírica]; estos textos [citados antes por mí] y otros textos (*ityādinā*) *declaran* (*pratipadītam*) que, mientras están en la condición de sujetos del conocimiento [empírico], por estar envueltas en la ignorancia (*avidyā*) cuya forma es el *karman* constituido por el mérito y el demérito [acumulado en vidas anteriores], [las almas encarnadas] no reconocen que su naturaleza esencial es el conocimiento y se consideran [a sí mismas] como teniendo la forma de cosas no conscientes –como consecuencia de lo anterior [*iti*] se sabe que el Supremo *Brahman* posee determinaciones [*saviśeṣa*] y que el mundo también, siendo manifestación de Él [= *Brahman*], es real».

7. De la pág. 124, línea 14 a la pág. 143, línea 2, Rāmānuja se ocupa de la *avidyā*, "error", "ignorancia", pieza clave en el sistema de Shaṅkara. Presenta la tesis shaṅkariana en los siguientes términos:

> *nirviśeṣe svayaṃprakāśe vastuni doṣaparikalpitam īśvareśitavyādyanantavikalpaṃ sarvaṃ jagat / doṣaś ca svarūpatirodhānavividhavicitravikṣepakarī sadasadanirvacanīyānādyavidyā* [págs. 124-125].

> «El mundo en su totalidad, y con sus infinitas diversidades de un Señor y de los que Él gobierna, etcétera, por obra de un defecto [de la mente] es imaginado [y superimpuesto] sobre algo [= *Brahman*], carente de determinaciones y que a sí mismo se ilumina [= que no necesita de nada para conocerse a sí mismo]. Ese defecto es la *avidyā* [ignorancia], que carece de comienzo, que no puede ser definida en términos de "existe" o "no existe", y que da lugar a múltiples y variadas creaciones [literalmente: "proyecciones", *vikṣepa*], y que oculta la [verdadera] naturaleza [de la Realidad]».

Luego pasa Rāmānuja a desarrollar una cerrada argumentación para dejar establecido que la noción de *avidyā* (ignorancia) con la función que Shaṅkara le atribuye es insostenible. De entre los argumentos que presenta nos interesa el siguiente:

> *sā hi kim āśritya bhramaṃ janayati, iti vaktavyam / na tāvaj jīvam aśritya, avidyāparikalpitatvāj jīvabhāvasya / nāpi brahmāśritya, tasya svayaṃprakaśajñānarūpatvenāvidyāvirodhitvāt* [pág. 125].

> «¿Establecida en qué crea ella [= la *avidyā*] el error [o ilusión de la diversidad que constituye la realidad empírica]? –esto debe ser aclarado. Ciertamente [la *avidyā*] no está establecida en el *jīva*, ya que es propio de la existencia del *jīva* el ser imaginada [precisamente] por la *avidyā*. Tampoco está establecida en *Brahman*, ya que es propio de Él [= *Brahman*] el ser opuesto a la *avidyā* [y por consiguiente lo que la destruye] por ser la esencia [de *Brahman*] el conocimiento que a sí mismo se ilumina».

Probablemente fue una atingencia de esta clase la que llevó a discípulos de Shaṅkara a sostener que la *avidyā* se sostiene en sí misma quedando así dada la posibilidad de convertir a la *avidyā* en una entidad metafísica existente por sí misma.[2]

8. De la pág. 150, línea 3 a pág. 162, línea 15, Rāmānuja corrobora su refutación con el análisis de varios textos upanishádicos.

Nos hemos referido con algún detalle a la tesis del realismo de Rāmānuja por cuanto él constituye uno de los elementos de su sistema que mayormente lo contraponen a los sistemas idealistas de Gauḍapāda y Shaṅkara.

REALISMO E IDEALISMO EN EL PENSAMIENTO DE LA INDIA

En la historia del pensamiento de la India se manifiestan, entre otras, dos grandes corrientes: por un lado, la *realista*, representada por el Budismo Hīnayāna y un gran número de sistemas hinduistas como el Nyāya-Vaiśeṣika, el No-dualismo calificado de Rāmānuja, el Pluralismo de Madhva, etcétera; y, por otro lado, la corriente *idealista*.

El problema de la existencia meramente ideal, mental, ya había preocupado al pensamiento indio desde los primeros siglos de la Era Cristiana. La Escuela Budista Yogācāra, fundada por Maitreya en los alrededores del 300 después de Cristo y a la cual pertenecieron los grandes pensadores Asaṅga y Vasubandhu (ambos del siglo IV), es netamente idealista y su tesis fundamental es *esse est percipi* o, en expresión sánscrita, *cittamātra*, «solo-la-conciencia (existe)». En el ámbito hinduista,

2. Véase las secciones *«La avidyā»* del capítulo 6, dedicado a Shaṅkara, y «¿Quién realiza la creación imaginaria, el *ātman* o el *jīva*?» del capítulo 5, dedicado a Gauḍapāda.

Gauḍapāda (siglo VII después de Cristo) y Shaṅkara (alrededor del 700 después de Cristo), a quienes están dedicados los dos capítulos anteriores, construyeron asimismo amplios sistemas filosóficos idealistas.[3]

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL REALISMO EN OCCIDENTE

1. W. Halbfass, en su artículo citado en el inicio de este capítulo, en la sección «Realismo», observa, pág. 157, que sobre la base de la determinación del concepto de *Realismo* por obra de Kant es usual ahora calificar de "realista" a toda la filosofía occidental hasta Descartes, y que es *sólo a partir de Descartes* que en Occidente se estudió la cuestión de si a los objetos existentes en el espacio y materiales les corresponde una existencia autónoma fuera de su presencia en la conciencia y una preeminencia metafísica.

Confirmando la opinión de Halbfass Étienne Gilson expresa en su obra *El realismo metódico*, 1963, pág. 70:

> «Toda filosofía escolástica es realista [...] toda filosofía neoescolástica es neorrealista.»

y en su *Estudio preliminar* de la misma obra Leopoldo Eulogio Palacios sostiene, pág. 15, que:

> «Todos los lectores de *L'esprit de la Philosophie Médiéval* [de Gilson] saben hasta qué punto están vinculados para Gilson los conceptos de *filosofía cristiana y realismo*».

Y el mismo Gilson en *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 232, afirma:

> «Paréceme un hecho digno de observación el de que todas las grandes epistemologías medievales hayan sido lo que hoy llamaríamos realis-

3. Sobre el Idealismo Budista, véanse Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, y F. Tola y C. Dragonetti, *El idealismo budista. La doctrina de "solo-la-mente"*, y *Being as Consciousness. The Yogācāra Philosophy of Buddhism*.

> mos», *y en pág. 242:* «El realismo de la Edad Media fue, pues, el heredero del realismo griego, por un motivo muy diferente a aquel en que se inspiraba la filosofía de Aristóteles, y es lo que le confiere su carácter particular».

2. La tardía puesta en duda de la existencia del mundo exterior o lo que es lo mismo la decidida adherencia al Realismo en Occidente se debe en forma especial a la tradición religiosa occidental que declara como dogma la creación del mundo por voluntad y obra de Dios y a la influencia que esta tradición religiosa tuvo en el ámbito filosófico, constituyendo un dogma de fe. Que el rechazo del Idealismo en la tradición filosófica occidental tenga una base religiosa surge claramente de las palabras de Gilson en su obra, *El espíritu de la filosofía medieval*, pág. 242:

> "Los Cristianos desconfiaron cada vez más del idealismo platónico, porque el reino de Dios no es de este mundo, pero este mundo es el punto de apoyo necesario para quien quiere elevarse hasta él. Disolverlo en un flujo de apariencias inconsistentes es quitarnos de las manos el medio más seguro que tenemos de conocer a Dios. Si la obra de la creación no es inteligible, ¿qué sabremos jamás de su autor? O, más bien, ¿cómo la imaginaremos si ella no es más que el transcurrir perpetuo del mundo de Heráclito? Porque todo es número, peso y medida, la sabiduría de Dios resplandece en la naturaleza. Porque es fecundo, se atestigua su poder creador. Porque las cosas son ser, y no casi-nada, sabemos que Dios es el Ser. Así, lo que la revelación enseña de Dios, lo confirma la vista del universo [...] Suprimid nuestro conocimiento del efecto, de la imagen y del camino, y no sabremos más nada de la causa, del modelo, ni del término. El realismo filosófico de la Edad Media está alimentado de motivos cristianos y subsistirá un realismo mientras la influencia del Cristianismo siga haciéndose sentir».

Y en pág. 244, refiriéndose a Kant, Gilson nos dice:

> «Lo que no parece haber sospechado *[Kant]* es que el realismo medieval no puede ser arrancado de los espíritus sino con el espíritu cristiano que ha regulado su evolución y asegurado su crecimiento. Enseñados por el Génesis que el mundo es la obra de Dios, no del hombre, los pensado-

res de la Edad Media lo estaban por el Evangelio de que el fin del hombre no es el mundo sino Dios».

Corrobora la vinculación entre Tradición religiosa cristiana y Realismo, la severidad emotiva con que autores cristianos como Étienne Gilson, en sus citadas obras, y Regis Jolivet, en su libro *Las fuentes del idealismo*, analizan y critican las doctrinas idealistas.[4]

EL SEÑOR. VISHṆU. NOMBRES DE VISHṆU

Si para Shaṅkara *Brahman* y el Señor (*Īśvara*) son dos entidades totalmente diferentes: por un lado, *Brahman*, la única realidad verdadera, por otro lado, el Señor, la ilusión de un Dios personal creada por la ignorancia y superimpuesta sobre *Brahman*, para Rāmānuja no existe diferencia entre ambos: *Brahman* es el Señor, el Dios personal dotado de la más eximia realidad. Con todo el Señor en ambos sistemas presenta notables similitudes.

El Señor es el primer elemento de la realidad o la primera realidad de acuerdo con Rāmānuja.

Brahman/Īśvara recibe varios nombres de entre los cuales el más conocido es *Vishṇu*.

Vishṇu es el nombre de una divinidad que aparece ya en el *Rig Veda,* donde ocupa una posición subordinada. En los *Brāhmaṇas* (situados cronológicamente a continuación del *Rig Veda*), Vishṇu es identificado con el sacrificio, que en esos textos ocupa el lugar central y preminente. Esa identificación permite suponer que ya para los autores de los *Brāhmaṇas* Vishṇu representaba una divinidad importante digna de ser equiparada con el sacrificio. Posteriormente, Vishṇu se va afirmando y forma parte de la *Trinidad Hindú* en calidad de *Dios Conservador*, junto con Brahmā, el *Dios Creador*, y Shiva, el *Dios Destructor*. Luego, gradualmente, se convierte para gran parte de la comunidad india en el *Dios Supremo* por encima de los demás Dioses. Rāmānuja, devoto de Vishṇu, lo identifica con *Brahman* y hace de él *el Señor*, dotado de un *status* supremo.

4. Es interesante señalar que en el ámbito de la filosofía de la India también van juntos, en Rāmānuja, el Realismo y el fuerte Teísmo personalista, mientras que, en Shaṅkara, van juntos el Idealismo y un Teísmo muy disminuido por su carácter ilusorio.

Vishṇu,[5] a su vez, es designado por muchos otros nombres. En el *Anuśāsanaparvan* del *Mahābhārata*, capítulo 135 (denominado *Viṣṇusahasranāma*: "Los mil nombres de Vishṇu"), estrofas 4-20 de la edición crítica de Poona, se enumera *mil nombres* de Vishṇu.[6]

Entre los nombres de Vishṇu se encuentran *Krishṇa*, *Nārāyaṇa*, *Vāsudeva*, etcétera, que en realidad designan las diferentes manifestaciones (*avatāra*, *vyūha*, *vibhava*) bajo las cuales Vishṇu se hace presente a sus devotos o a la humanidad. Varios de estos nombres son utilizados por Rāmānuja.

ATRIBUTOS DE VISHṆU COMO DIOS PERSONAL

Rāmānuja en muchos pasajes de sus obras señala atributos de Vishṇu.

1. Rāmānuja en su comentario del aforismo I, 4, 27, pág. 546, líneas 6-8, señala las características del Supremo *Brahman* (= Vishṇu): autoridad que no conoce obstáculo (*nirańkuśaiśvarya*); está afincado en lo bueno antagónico de lo que es malo (*aśeṣaheyapratyanīkakalyāṇaikatāna*); es diferente de todas las otras cosas (*svetarasamastavastuvilakṣaṇa*); omnisciente (*sarvajña*); dotado del poder de realizar de inmediato todo lo que quiere (*satyasaṃkalpa*); todos sus deseos están satisfechos (*samastakāma*); goza de una felicidad ilimitada (*anavadhikātiśayānanda*); es el *ātman* (alma, espíritu) de todo por cuanto todo, lo consciente y lo inconsciente, es su cuerpo (*°samastacidacidvastujātaśarīratayā tadātmabhūta*). Comentando el aforismo II, 2, 42, pág. 700, línea 10, Rāmānuja llama a Vishṇu «Océano de eximias cualidades» (*°udāraguṇasāgara*).

2. En el comentario *ad* I, 1, 1, pág. 105, líneas 5-12, que hemos citado anteriormente en la sección «El Realismo de Rāmānuja. Crítica de Shańkara» bajo el número 6, Rāmānuja dice que *Brahman* (= Vishṇu) está libre de todo defecto, que posee todas las nobles cualidades, que es el creador, el conservador, el destructor del mundo, que es inmanente a él, que es quien gobierna.

5. Sobre la evolución del culto de Vishṇu se puede consultar A.A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, págs. 37-42; Jan Gonda, *Die Religionen Indiens, I, Veda und älterer Hinduismus*, págs. 89-91, y II, *Der jüngere Hinduismus*, págs. 115-187, y *Aspects of Early Viṣṇuism*.

6. Este último texto ha sido editado separadamente por Anantakrishna Sastry, Adyar (India): The Adyar Library and Research Center, 1980, con el comentario atribuido a Shańkara acompañado de traducción inglesa.

3. En el comentario del aforismo I, 3, 10, pág. 415, línea 5, se dice que «la Suprema Persona [= Vishṇu] es lo Imperecedero que todo lo gobierna»: *puruṣottama eva praśātrakṣaram*. Rāmānuja se está refiriendo en su comentario al pasaje de la *Brihadāraṇyaka Upanishad* III, 8, 9, que describe el gobierno del mundo por lo Imperecedero, por cuya orden «el sol y la luna, la tierra y el cielo, los minutos, las horas, los días, las noches, los meses, las estaciones y los años, se mantienen separados»; por cuya orden «los ríos fluyen de los montes nevados, unos hacia el oriente otros hacia el occidente, hacia dondequiera que ellos fluyen»; por cuya orden «los hombres elogian a los que dan, los Dioses buscan al que sacrifica en su honor y los Antepasados la ofrenda funeraria».[7]

4. En su comentario del aforismo I, 1, 2, págs. 198, línea 9-199, línea 5, que declara que *Brahman* (= Vishṇu) es la causa del surgimiento, conservación y destrucción del universo, Rāmānuja trae a colación un pasaje de la *Taittirīya-Upanishad* 2, 1, 1, que define a *Brahman* como la Verdad (o el Ser) (*satya*), el Conocimiento (*jñāna*) y lo Infinito (*ananta*), y lo comenta de la siguiente manera:

> *ityādivākyena pratipannasya jagajjanmādikāraṇasya brahmaṇaḥ sakaletaravyāvṛttaṃ svarūpam abhidhīyate –'satyaṃ jñānam anantaṃ brahma' (Tai. 2, 1, 1) iti; tatra satyapadaṃ nirupādhikasattāyogi brahmāṇa / tena vikārāspadam, acetanaṃ, tatsaṃsṛṣṭacetanaś ca vyāvṛttaḥ, nāmāntarabhajanārhāvasthāntarayogena tayor nirupādhikasattāyogarahitatvāt / jñānapadaṃ nityāsaṃkucitajñānaikākāram āha / tena kadācidsaṃkucitajñānatvena muktāḥ vyāvṛttāḥ / anantapadaṃ deśakālavastuparicchedarahitasvarūpam āha / saguṇatvāt svarūpasya svarūpeṇa guṇaiś cānantyam.*
>
> «La naturaleza de *Brahman*, que ha sido presentada por [el aforismo I, 1, 2 y] la formulación [de la *Taittirīya* 3, 1, 1] como la causa del surgimiento, etcétera del universo, y diferenciada de todo lo otro, es definida en el pasaje [de la *Taittirīya-Upanishad* 2, 1, 1] como: "*verdad*" [o "*ser*"], "*conocimiento*", "*lo infinito*". En esta [definición] la palabra "*verdad*" [o "*ser*"] expresa que *Brahman* está conectado con una existencia sin condicionamientos [o limitaciones], y con ella quedan dife-

7. Véase en el capítulo 3, sección «*Brahman* como Espíritu Universal», el texto sánscrito de este pasaje. Rāmānuja equipara a *Brahman* / *Viṣṇu* con lo Imperecedero.

> renciados [de *Brahman* y excluidos de su naturaleza] lo no-consciente, sede del cambio, y los seres conscientes asociados con eso [= lo no-consciente], porque ambos carecen de conexión con una existencia sin condicionamientos [o limitaciones] debido a su conexión con otros estados pasibles de ser designados con otros nombres [ya que están sometidos al cambio en sus formas de existencia]; la palabra *"conocimiento"* expresa que [*Brahman*] posee como única forma un conocimiento jamás disminuido, y con ella quedan diferenciadas [de *Brahman*] las [almas] liberadas, porque su conocimiento alguna vez ha sido disminuido; la palabra *"lo infinito"* expresa que [*Brahman*] carece de las delimitaciones impuestas por el tiempo, el espacio y las cosas; y por el hecho de estar dotada de cualidades su naturaleza, su infinitud es con relación a su naturaleza y a sus cualidades».

5. Rāmānuja en la Introducción de su comentario a la *Bhagavad Gītā* le atribuye a Vishṇu, entre otras, las siguientes características: belleza (*saundarya*), fragancia (*saugandhya*), suavidad (*saukumārya*), encanto (*lāvaṇya*), juventud (*yauvanya*) (edición de P.B. Annangaracharya Swamy, *Sri Ramanuja's Nine Valuable Works*, Kancheepuram: Granthamala office, 1956, pág. 1 de la respectiva sección, línea 11).

6. Entre los atributos asignados a Vishṇu por Rāmānuja llaman la atención en forma especial los siguientes que lo presentan con las características de un gran magnate de la India de la época. El *Vedārthasaṃgraha*, otra obra de Rāmānuja, en su parágrafo 127 de la edición de J.A.B. van Buitenen, señala que Vishṇu posee infinitos, variados, hermosos ornamentos corporales (*bhūṣaṇa*); variadas, maravillosas, infinitas armas (*āyudha*); un ilimitado séquito (*parijanaparicchada*) de personas dotadas de nobles cualidades.

7. En el comentario del aforismo I, 1, 21, págs. 304, línea 8-309, línea 2, Rāmānuja señala también una larga serie de atributos de *Brahman / Vishṇu*, entre los cuales aparecen muchos de los ya indicados antes. En este texto, pág. 304, línea 12, se hace la importante observación de que *Brahman / Vishṇu* asume diversas formas de acuerdo con la capacidad de recepción de sus devotos por benevolencia hacia ellos (*upāsakānugraheṇa tattatpratipattyanurūpasaṃsthānaṃ karoti*). Cf. pág. 306, línea 9.

8. Finalmente señalemos que Rāmānuja es el autor de tres pequeñas composiciones en prosa y de carácter lírico, denominadas *Śaraṇāgati-*

gadya, *Śrīraṅgagadya* y *Śṛīvaikuṇṭhagadya* y reunidas bajo el título común de *Gadyatraya*. Abarcan las páginas 173-180 en la citada edición de Kancheepuram. En ellas se encuentran largas enumeraciones de atributos de Vishṇu similares a los ya señalados.

LA CONSORTE DE VISHṆU

Vishṇu tiene una consorte que recibe diversos nombres: *Shrī*, *Lakshmī*, *Hrī*, etcétera Vishṇu es llamado *Śriyaḥ kānta*, *Śriyaḥ pati*, *Śrivallabha* ("Esposo de Śrī"). El *Taittirīya Āraṇyaka* III, 13, 1, vol. I, pág. 202, de la edición de la colección Ānandāśrama (1981), citado por Rāmānuja, dice «Hrī y Lakṣmī son tus dos esposas»: *Hrīś ca te lakṣmīś ca patnyau*, como si Hrī y Lakṣmī fueran dos personas distintas.

El ya citado *Vedārthasaṃgraha*, pág. 157, líneas 15 y 16, al enumerar los atributos de Vishṇu, expresa que posee una «consorte dotada de una naturaleza y de cualidades acordes con Él [= Vishṇu], deseadas por Él, y de una inconmensurable grandeza en lo que se refiere a poder, soberanía y moralidad, etcétera»: *°svābhimatasvānurūpasvarūpaguṇavibhavaiśvaryaśīlādyanavadhikamahimamahiṣī°*.

El *Śaraṇāgatigadya* la invoca en su primer parágrafo, y entre los epítetos que le adjudica están «sin tacha» (*niravadyā*), «divina esposa del Dios de los Dioses» (*devadevadivyamahiṣī*), «Madre de todo el universo» (*akhilajaganmātṛ*), «Madre nuestra» (*asmanmātṛ*), «amparo de los desamparados» (*aśaraṇyaśaraṇyā*).

EL MUNDO DE VISHṆU

El *Vaikuṇṭhagadya* contiene una descripción de la morada de Vishṇu, que recibe el nombre de *Vaikuṇṭha*, es el mundo divino (*divyaloka*), el supremo cielo (*paramavyoman*). Está ubicada más allá de los 14 mundos (*caturdaśabhuvana*) y las siete zonas (*āvaraṇasapta*), es inmenso (*atipramāṇa*), los Dioses no pueden ni describirlo ni concebirlo (*brahmādīnāṃ vāṅmanasāgocara*). Habitan en él hombres divinos (*divyapuruṣa*), de gran alma (*mahātman*), cuyas cualidades no pueden ser concebidas por los dioses (*sanakavidhiśivādibhir apyacintyasvabhāvaiśvaryair*, etcétera). Está rodeado por centenares de miles de murallas divinas (*di-*

vyāvaraṇaśatasahasrāvṛta). Abundan en él los árboles maravillosos (*divyakalpataru*), parques (*udyāna*), residencias (*āyatana*), piedras preciosas (*ratna*), pabellones (*maṇḍapa*), columnas (*stambha*), terrazas (*sthala*), ornamentos (*alaṅkāra*), flores (*puṣpa*) de variados aromas y colores, bosquecillos (*upavana*), pabellones para diversiones (*līlāmaṇḍapa*) que siguen provocando admiración aún después de haber gozado en ellos (*apūrvavadāścaryam avahat*), colinas para juegos (*krīḍa*), pájaros diversos (*śuka*, *śārikā*, *mayūra*, *kokila*, etcétera), suaves trinos de pájaros (*komalakūjita*), estanques (*vāpī*) con escalinatas (*sopāna*) hechas de piedras preciosas, con aguas puras y de sabor a ambrosía, hermoseados con pájaros, resonando con sonidos agradables, con espacios para juegos, perfumados, con cisnes reales; está adornado con lugares para juegos (*krīḍoddeśa*) que cautivan a los que en ese mundo divino ingresan. Hay en él palanquines, enjambres de abejas embriagadas por el sabor del néctar de las flores y que emiten agradables zumbidos. Soplan en él brisas que han sido perfumadas por plantas como el sándalo (*candana*), el aloe (*aguru*), el alcanfor (*karpūra*) con las que han rozado. Todo lo que constituye este mundo se da en él en forma ilimitada (*śatasahasra*: centenares de miles, *ananta*: infinito) y todo recibe el calificativo de divino (*divya*). Vaikuṇṭha es, pues, un Paraíso dotado de las más bellas y placenteras cualidades. En el centro de ese mundo maravilloso está sentado Vishṇu acompañado de su consorte Shrī.

EL ANTROPOMORFISMO DE DIOS EN RĀMĀNUJA

Un gran número de los atributos asignados al *Īshvara* por Rāmānuja y en especial los de belleza (*saundarya*), etcétera y la atribución que se le hace de los bienes propios de un magnate, de una consorte y de un mundo esplendoroso revelan una concepción antropomórfica de la divinidad muy fuerte en Rāmānuja. En Shaṅkara encontramos también la noción de un Dios personal, el *Īshvara*, y una concepción antropomórfica de Dios, pero el carácter antropomórfico ha sido acentuado por Rāmānuja con los mencionados atributos y atribuciones. Además, el *Īshvara* shaṅkariano es sólo una creación ilusoria y falsa, un error producto de la incapacidad del hombre de llegar a la verdadera Realidad que es *Brahman*, carente de toda característica, *nirguṇa*, más allá del alcance de la

razón humana. En Shaṅkara hay una instancia superior que no la hay en Rāmānuja.

El antropomorfismo, tanto en el aspecto físico-corporal con la atribución a la divinidad de un cuerpo humano, como en el aspecto psicológico con la atribución de pensamiento, emociones y voluntad, como en el aspecto ético con la atribución de cualidades morales como compasión, bondad, cólera, etcétera, como en el aspecto familiar con la atribución de un hogar, esposa(s) e hijo(s), como en el aspecto político-social con la inserción de ella en una determinada organización y la atribución de un determinado *status* –el antropomorfismo ha sido y es un fenómeno muy generalizado en la experiencia religiosa de la humanidad.

Al tratar de Shaṅkara nos hemos referido a las numerosas similitudes que se dan entre la noción de *Īshvara*, tal como lo concibe Shaṅkara, y el concepto de *Dios*, tal como es establecido en Occidente. Podemos decir que también se encuentran numerosas similitudes entre el *Īshvara* rāmānujiano y la noción de *Dioses* y *Dios* en Grecia y en Europa, incluso también en lo que a este aspecto antropomórfico de la divinidad se refiere.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL ANTROPOMORFISMO EN OCCIDENTE

1. En la religión griega el antropomorfismo tiene una notable presencia. Los Dioses griegos son concebidos con forma humana. La eternidad, una perenne juventud y la belleza los caracterizan.[8]

Están dominados por sentimientos y pasiones humanas, que muchas veces los incitaban a comportarse en formas reprobables que les suscitaron críticas y condenas.[9]

Al respecto basta recordar las numerosas aventuras amorosas de Zeus que le provocaban constantes conflictos con su esposa Hera, o la relación de Afrodita y Ares, etcétera. Son conocidos el odio de Hera contra los troyanos y el de Poseidón contra Odiseo.[10]

Los Dioses griegos hasta épocas muy avanzadas de la Cultura

8. Cf. Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands*, págs. 127-128.
9. Véase P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, y los apologistas cristianos.
10. Cf. Apollodorus, *The Library*, especialmente Libro I, 1-6, y R. Graves, *The Greek Myths*.

Griega no se distinguieron por sus cualidades éticas ni por su preocupación por la moral ni por su deseo de convertirse en guardianes de la misma.[11]

Los Dioses griegos tienen esposa e hijos. Cf. las obras de Apollodorus y R. Graves citadas. Además están organizados en una sociedad con Zeus a la cabeza, a la manera de la sociedad micénica. No faltan en ella conflictos y Zeus muchas veces se ve obligado a imponer su autoridad mediante la amenaza o la fuerza.[12]

Los Dioses griegos habitan en el Olimpo, ahí tienen su sede (*ἕδος*) (*Ilíada* V, 360; *Odisea* VI, 42). El Olimpo es un elevado monte (*αἰμὺν ὄλυμπον*) (*Il.* V, 867), rico en nieves (*ἀγάννιφον*) (*Il.* I, 420), recubierto de nubes doradas (*ὑπὸ χρυσέοισι νέφεσσιν*) (*Il.* XIII, 523); lleno de valles (*Οὐλύμποιο πολυπτύχου*) (*Il.* XX, 5). Ahí se encuentran los palacios de los Dioses, que han sido construidos hábilmente por Hefaistos (Vulcano) (*Il.* I, 606-609); el suelo del palacio de Zeus está recubierto de oro (*χρυσέῳ ἐν δαπέδῳ*) (*Il.* IV, 2). El Olimpo debe estar rodeado de murallas, pues se mencionan sus puertas (*πύλαι ... οὐρανοῦ*) (*Il.* V, 749). Hay en el Olimpo establos (*ἐπ' ἀμβροσίῃσι κάπῃσιν*) en donde las Horas atan a los caballos de los Dioses y en cuyas espléndidas paredes apoyan los carros (*ἅρματα δ'ἔκλιναν πρὸς ἐνώπια παμφανόωντα*) (*Il.* VIII, 433-434). En la mansión celestial los Dioses llevan una vida de felicidad.

Los textos se refieren con frecuencia a sus banquetes en que no faltan manjares y bebidas, con el acompañamiento de música ejecutada por el mismo Apolo o cantos que entonan las Musas (*Il.* I, 584-585; 595-604; *Od.* VI, 46; Hesíodo, *El escudo*, 201-206), Pausanias, *Descripción de Grecia* V, 18, 4 y el *Himno homérico a Apolo*, versos 182-206.

2. Muchos siglos después nos encontramos con una inspiración similar en el poderoso poema *Paradise Lost* de John Milton (siglo XVII), que ha gozado siempre en el mundo protestante anglo-sajón de inmenso aprecio. Hubo una época (nos dice H.J.C. Grierson, profesor de la Universidad de Edinburgh, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, pág. 647), en que «el poema de Milton era leído casi como si fuera la propia Biblia».

Señalemos primeramente lo que se podría llamar el antropomorfismo

11. Cf. M.P. Nilson, *Historia de la religión griega*, págs. 191 y siguientes.
12. Cf. M.P. Nilson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Chapter IV.

bélico. El poeta se deleita presentándonos en los cantos I-VI impresionantes descripciones de las legiones de los ángeles buenos y de los ángeles malos, armados todos ellos con escudos y flamígeras espadas, de sus asambleas, jefes, arengas militares, de las furibundas batallas que tienen lugar con el triunfo final del Hijo de Dios al frente de veintemil carros de combate (Canto VI, 769).

Hay también escenas apacibles, como la de aquel «festival de alegría y amor unánime» (*festival of joy and love unanimous*), que se celebra después de que el «Padre Infinito» (*Father Infinite*), declara ante las jerarquías de «Tronos, Dominaciones, Principados, Virtudes, Poderes» (*Thrones, Dominations, Princedoms, Virtues, Powers*) que Él ha engendrado (*I have begot*) a su único Hijo (Canto V, 616 ss.). Los seres bienaventurados se reúnen y festejan el acontecimiento con cantos y bailes, música, comiendo y bebiendo en mesas repletas de manjares y vinos angelicales, bajo la mirada del «todo-generoso Rey» (*all-bounteous King*), alegre al ver su alegría (*rejoicing in their joice*). Después se retiran a descansar y dormir en «innumerables pabellones» (*pavilions numberless*), tabernáculos celestiales (*celestial tabernacles*), que surgen repentinamente «al borde de corrientes de aguas vivas» (*by living streams*), «entre los árboles de vida» (*among the trees of life*), y «abanicados por frescas brisas» (*fanned with cool winds*) (V, 650-655).

El cielo es un lugar hermoso: su suelo es de oro (I, 682); en él se difunde «fragancia de ambrosía» (*ambrosial fragrance*) (III, 135); las coronas de los ángeles están adornadas con "amaranto inmortal" (*immortal amarant*), flor que crece en el cielo (III, 351-356); a través de él fluye «el Río de Felicidad con su corriente de ámbar sobre flores elíseas» (*the river of bliss [...] rolls o'er Elysian flowers her ambar stream*) (III, 358-359).

3. La persistencia del antropomorfismo en Occidente nos es muy bien revelada desde la fuerte oposición a él que se registra en los escritos de Spinoza (1632-1677).

En la *Ethica* encontramos las siguientes opiniones de Spinoza:
Pars Prima, *Propositio* XV, *Scholium*, Spinoza se expresa así:

> *Sunt, qui Deum instar hominis corpore, & mente constantem, atque passionibus obnoxium fingunt; sed quàm longè hi à verâ Dei cognitione aberrent, satis ex jam demonstratis constat.*

«Hay quienes imaginan que Dios está constituido al igual que un hombre por cuerpo y por mente, y sometido a las pasiones; pero resulta bastante evidente de lo que ha sido ya suficientemente demostrado cuán lejos están ellos del verdadero conocimiento de Dios».

Pars Prima, Propositio XVII, *Scholium*:

Porrò infrà absque ope hujus Propositionis ostendam, ad Dei naturam neque intellectum, neque voluntatem pertinere. Scio equidem plures esse, qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum, & liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere sese ajunt, quod Deo tribuere possunt, quàm id, quod in nobis summa est perfectio.

«Además en lo que sigue y sin la ayuda de esta Proposición mostraré que a la naturaleza de Dios no le pertenece ni el intelecto ni la voluntad. Sé que hay muchos que piensan que ellos pueden demostrar que el sumo intelecto y la libre voluntad le pertenecen a la naturaleza de Dios; pues dicen que ellos no conocen nada más perfecto, que puedan atribuirle a Dios, que aquello que en nosotros es la perfección suma».

En el *Tractatus Theologico-Politicus* también critica duramente a los que le asignan a Dios atributos propios de lo humano. En el capítulo IV, pág. 64, señalando como un error de Moisés y de los profetas bíblicos en general el no darse cuenta de que lo que ellos consideraban como "decisiones", "prescripciones", "decretos", "leyes" de Dios, en realidad, eran verdades eternas, dice:

Quapropter haec omnia non ut aeternas veritates, sed ut praecepta & instituta percepit, & tanquam Dei leges praescripsit; & hinc factum est, ut Deum rectorem, legislatorem, regem, misericordem, justum &c. imaginaretur; cum tamen haec omnia solius humanae naturae sint attributa, & a natura divina prorsus removenda.

«Por lo cual todas estas cosas las concibió [Moisés] no como verdades eternas, sino como preceptos y ordenamientos, y las prescribió como leyes de Dios; y de ahí sucedió que él se imaginara a Dios como gobernante, legislador, rey, misericordioso, justo, siendo así que todas estas

cosas son atributos de la sola naturaleza humana y tienen que ser alejadas por completo de la naturaleza divina».

Y más adelante en pág. 65:

Concludimus itaque, Deum non nisi ex captu vulgi, & ex solo defectu cogitationis tanquam legislatorem aut principem describi, & justum, misericordem, &c. vocari.

«Y así concluimos que Dios es descrito como legislador o príncipe y que es llamado justo, misericordioso, etcétera sólo debido a la [limitada] capacidad de comprensión del vulgo, y debido a la sola debilidad de su inteligencia».

Y, finalmente, en diversas *Epistolae* Spinoza se refiere también a su concepción de Dios opuesta a todo lo que en una forma u otra introduzca un elemento antropomórfico:

En su carta XXI, dirigida a Guilielmo de Blyenbergh, vol. IV, pág. 127, líneas 21-26, afirma:

Si meas literas majore cum attentione legisses, clarè perspexisses, nostrum dissensum in hoc solo positum esse; scilicet an Deus, ut Deus, hoc est, absolutè, nulla ei humana attributa adscribendo, perfectiones, quas probi accipiunt, eis communicet; (ut ego intelligo) anve ut judex, quod ultimum tu statuis ...

«Si tú hubieses leído mi carta con mayor atención, claramente habrías percibido que nuestro desacuerdo radica en esto sólo, a saber: si Dios, como Dios, esto es [concebido] en términos absolutos, no adscribiéndole ningún atributo humano, comunica a los hombres probos las perfecciones que reciben (como yo lo entiendo), o bien como juez, que es lo que tú en última instancia sostienes [...].

Y en la misma carta, pág. 128, líneas 3-4, dice Spinoza:

Verùm fateor, eos omnes, qui Divinam Naturam cum humanâ confundunt, valdè ad id intelligendum ineptos esse.

> «Pero confieso que todos aquellos que confunden la Naturaleza Divina con la humana, son totalmente incapaces de comprender eso [= la concepción que tiene Spinoza de los "decretos" de Dios como verdades eternas y no como decretos dictados por un acto de voluntad a la manera de un legislador humano]».

En su epístola LIV a Hugo Boxel, pág. 251, quien sostenía que sólo existían espectros o espíritus masculinos, Spinoza le dice:

> *Nam si haec tua esset opinio, magis ea cum vulgi imaginatione, qui Deum masculini, non verò foeminini generis esse statuit, convenire videretur.*
>
> «Si esta fuera tu opinión, ella parecería concordar más con la imaginación del vulgo que considera que Dios es del género masculino y no del femenino».

En la misma epístola LIV, pág. 252, señala:

> *Et ego, ne Divinam Naturam cum humanâ confundam, Deo humana attributa, nempe Voluntatem, Intellectum, attentionem, auditum &c. non adsigno.*
>
> «Y yo para no confundir a la Naturaleza Divina con la humana, no asigno a Dios atributos humanos, como son ciertamente la Voluntad, el Intelecto, la atención, la audición, etcétera».

Y en otra epístola, la LVI, Spinoza le contesta la atingencia que el mismo Hugo Boxel le ha hecho en la LV, en respuesta a la LIV de Spinoza, pág. 260, líneas 1-10:

> *Porrò, ubi dicis, si in Deo actum videndi, audiendi, attendendi, volendi, &c. eosque in eo esse eminenter nego, quòd te tum lateat qualem habeam Deum: hinc suspicor te credere, non majorem esse perfectionem, quàm quae memoratis attributis explicari potest. Haec non miror; quia credo, quòd triangulum, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangularem esse, & circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse; & hâc ratione quilibet sua*

attributa Deo adscriberet, similemque se Deo rederet, reliquumque ei deforme videretur.

«Además, cuando tú [= Boxel] dices que si yo niego en Dios el acto de ver, de oír, de atender, de querer, etcétera y [niego también] que ellos existen en Él en forma eminente, se te escapa entonces qué clase de Dios tengo yo –de acuerdo con esto yo sospecho que tú crees que no existe mayor perfección que la que puede ser expresada a través de los mencionados atributos [llevados a su máxima excelencia]. Esto no me sorprende, porque creo que el triángulo, si tuviera la facultad de expresarse, diría de la misma manera: que Dios es un triángulo en su forma eminente, y el círculo [diría similarmente] que la Naturaleza Divina es circular en modo eminente; y de este modo todos adscribirían a Dios sus propios atributos, y se harían a sí mismos iguales a Dios, y todo lo restante les parecería deforme».

– argumentación ésta de Spinoza que nos recuerda las famosas observaciones de Jenófanes de Colofón sobre las formas que los hombres atribuyen a sus Dioses. Es esta notable coincidencia en las críticas del antropomorfismo hecha una por un filósofo griego y la otra por un filósofo moderno.

4. Las ideas de Spinoza con relación a la no asignación a Dios de atributos humanos (junto con su Panteísmo, su Fatalismo y su tesis de las verdades eternas fundadas en la Naturaleza Divina), no tuvieron amplia aceptación y continuó la tradición antropomorfizante en la concepción de Dios. Un ejemplo de esta última lo constituye Leibniz (1646-1716), contemporáneo más joven de Spinoza.

Constantemente se encuentran en la obra de Leibniz referencias a los atributos humanos de Dios, ya sea que le sean asignados por el mismo Leibniz, ya sea por otros autores a los que Leibniz menciona en ella.

Para Leibniz, *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum*, en *G.W. Leibniz, Opuscules philosophiques choisis*, 2001, pág. 158, le corresponde al hombre [*Nostrum autem est*]

... quemadmodum Architectum corporum, ita et maxime Regem mentium Deum ejusque optime ordinantem omnia intelligentiam agnoscere, quae perfectissimam Universi Rempublicam sub potentissimi ac sapientissimi Monarchae dominatu constituit.

> «reconocer a Dios al igual que Arquitecto del mundo material así también, y sobre todo, como Rey de las almas, y que su inteligencia ordena todas las cosas en forma óptima, [inteligencia] que ha constituido la más perfecta República del Universo bajo la dominación del más poderoso y más sabio Monarca:»

En otros pasajes de su obra, Leibniz utiliza respecto de Dios términos similares.

Así en *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, Préface* (edición citada):

pág. 10: *notre divin maître*: «nuestro amo divino»,

pág. 12: *souverain de l'univers*: «soberano del universo»,

pág. 26: *souverain maître de l'univers*: «amo soberano del universo»,

pág. 32: *maître bon et juste*: «amo bueno y justo».

En su tratado *Discours de métaphysique*, en *Philosophische Schriften* I:

pág. 158 § 36: *Dieu est le monarque de la plus parfaite republique composée de tous les sprits, et la felicité de cette cité de Dieu est son principal dessein*: «Dios es el monarca de la más perfecta república compuesta por todas las almas, y la felicidad de esta ciudad de Dios es su principal finalidad»,

pág. 162 § 36: *le plus juste et le plus debonnaire des Monarches*: «el más justo y el más bondadoso de los Monarcas», y *ses sujets ne sçauroient souhaiter une meilleure condition, et pour les rendre parfaitement heureux il veut seulement qu'on l'aime*: «sus súbditos no podrían desear una mejor condición, y para hacerlos perfectamente felices Él quiere solamente que se le ame».

En otros pasajes de su obra, Leibniz le confiere a Dios otra serie de atributos de igual inspiración antropomórfica.

Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, Préface:

pág. 6: *la grandeur et la bonté*, «la grandeza y la bondad», y *il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant*, «no hay nada más perfecto que Dios, ni más encantador»,

pág. 8: *Dieu est tout ordre, il garde toujours la justesse des proportions*, «Dios es todo orden, Él guarda siempre la justeza de las proporciones», y *la gloire de Dieu ... la volonté de Dieu ... ses ordres*, «la gloria de Dios [...] la voluntad de Dios [...] sus órdenes»,

pág. 10: *les perfections* [de Dieu], «las perfecciones [de Dios]»,

pág. 12: *puissance irrésistible de Dieu ... bonté de Dieu*, «poder irresistible de Dios [...] bondad de Dios»,

pág. 14: *la justice de Dieu*, «la justicia de Dios»,

pág. 16: *parfaitement bon et sage, ayant soin de tout jusqu'à ne point négliger un cheveu de notre tête*, «perfectamente bueno y sabio, preocupándose de todo al punto de no descuidar ni un cabello de nuestra cabeza»,

pág. 18: *[...] il ne sert de rien de vouloir lutter contre ce que Dieu nous destine*, «[...] no sirve de nada querer luchar contra lo que Dios nos destina»,

pág. 26: *parfaitement bon, parfaitement puissant et parfaitement sage*, «perfectamente bueno, perfectamente poderoso y perfectamente sabio», *Quand il n'y aurait point de concours de Dieu aux mauvaises actions, on ne laisserait pas de trouver de la difficulté en ce qu'il les prévoit et qu'il les permet, les pouvant empêcher par sa toute-puissance. C'est ce qui fait que quelques philosophes, et même quelques théologiens, ont mieux aimé lui refuser la connaissance du détail des choses, et surtout des événements futurs, que d'accorder ce qu'ils croyaient choquer sa bonté*: «Aunque no hubiese concurrencia de Dios en las malas acciones, no se podría dejar de encontrar dificultad en el hecho de que Él las prevee y que Él las permite, pudiendo impedirlas con su omnipotencia. Es lo que hace que algunos filósofos, e incluso algunos teólogos hayan preferido más bien negarle el conocimiento del detalle de las cosas, y sobre todo de los acontecimientos futuros, que concederle lo que ellos creían chocaba con su bondad», y *... d'autres ... persuadés que rien ne se fait sans la volonté et sans la puissance de Dieu, lui attribuent des intentions et des actions ... indignes du plus grand et du meilleur de tous les êtres*: «[...] otros [...] persuadidos de que nada se hace sin la voluntad y sin el poder de Dios, le atribuyen intenciones y acciones [...] indignas del más grande y mejor de todos los seres»,

pág. 32: *la chutte du premier homme n'étant arrivée qu'avec permission de Dieu, et Dieu n'ayant résolu de la permettre qu'après en avoir envisagé les suites*: «no habiéndose producido la caída del primer hombre sino con el permiso de Dios, y no habiendo resuelto Dios permitirla sino después de haber tomado en cuenta las consecuencias»,

pág. 34: *ses perfections ... sa sainteté, sa justice et sa bonté ... sa grandeur, sa puissance et son indépendance*: «sus perfecciones [...] su santidad, su justicia y su bondad [...] su grandeza, su poder y su independencia»,

pág. 36: ... *Dieu a pu permettre le péché et la misère, et y concourir même et y contribuer, sans préjudice de sa sainteté et de sa bonté suprêmes: quoique absolument parlant, il aurait pu éviter tous ces maux*: «[...] Dios ha podido permitir el pecado y la miseria, e incluso colaborar con los ellos y contribuir a ellos, sin perjuicio de su santidad y de su bondad supremas: aunque hablando en términos absolutos, habría podido evitar todos estos males», y *Dieu a destiné les élus au salut, parce qu'il a prévu qu'ils s'attacheraient à la doctrine de Jésus-Christ par la foi vive*: «Dios ha destinado a los elegidos a la salvación, porque Él ha previsto que ellos adherirían a la doctrina de Jesucristo por la fe viva».

En *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu*, en *Première Partie*:

pág. 212 § 4: ... *il* [Dieu] *donne la foi ou le salut à qui bon lui semble*: «[...] Él [Dios] da la fe y la salvación a quien le parece bien»,

pág. 218 § 8: *suprême sagesse ... bonté infinie*: «suprema sabiduría» [...] «bondad infinita»,

pág. 268 § 41: poner el origen de la Gracia de Dios en las buenas cualidades del hombre es considerado por los Molinistas como *contraire à l'honneur de Dieu*: «contrario al honor de Dios».

En su tratado *Discours de métaphysique*, en *Philosophische Schriften* I:

pág. 56 § 1: *un estre absolument parfait ... possedant la sagesse supreme et infinie*: «un ser absolutamente perfecto» [...] poseyendo la sabiduría suprema e infinita»,

pág. 68 § 5: *Dieu n'a que des decrets à faire, pour faire naistre un monde reel*: «Dios no tiene sino que hacer decretos para hacer nacer un mundo real» –comparándolo a un filósofo *qui fait des hypotheses pour la fabrique de son monde imaginaire*: «que hace hipótesis para la fabricación de su mundo imaginario»,

pág. 92 § 14: *Car Dieu, tournant pour ainsi dire de tous costés et de toutes les façons le systeme general des phenomenes qu'il trouve bon de produire pour manifester sa gloire ...*: «Pues Dios, dándole vuelta por decir así por todos los lados y en todas las formas al sistema general de los fenómenos que considera bueno producir para manifestar su gloria [...]»,

pág. 138 § 30: *Dieu ... en concourant à nos actions ordinairement ne fait que suivre les lois qu'il a etablies*: «Dios [...] participando en nuestras acciones ordinariamente no hace sino seguir las leyes que Él ha establecido»,

pág. 164 § 37: por Dios *aucune de nos actions est oubliée ... tout est mis en ligne de compte, jusqu'aux paroles oisives, et jusqu'à une cuillerée d'eau bien employée*: «ninguna de nuestras acciones es olvidada [...] todo es tomado en cuenta, hasta las palabras ociosas, y hasta una cucharada de agua bien empleada».

No es éste el momento ni el lugar para indagar qué es lo que lleva al hombre (griego, indio, protestante inglés o filósofo alemán) a crear esas representaciones humanas de la Divinidad, ni hasta qué punto cree que esas representaciones son de hechos reales o simples símbolos que encubren algo que está más allá de nuestra razón y lenguaje. Sería, no obstante, oportuno ahora recordar a Shaṅkara, que sostenía que el hombre de por sí es incapaz de llegar al Principio Supremo, y es su constitución propia la que lo condiciona a imaginárselo bajo formas que están al alcance de su intelecto y de su sensibilidad.

LAS ALMAS INDIVIDUALES. EL ALMA INDIVIDUAL ES UNA PARTE DE *BRAHMAN / VISHṆU*

El alma individual (*jīva*), segunda realidad que concibe Rāmānuja, no es *Brahman / Vishṇu*, no posee una identidad con Él temporariamente oculta por la ignorancia como postula Shaṅkara. Para Rāmānuja, las almas son parte de *Brahman / Vishṇu*, en el sentido de que constituyen su cuerpo, lo mismo, por lo demás, que el mundo no-consciente como veremos a continuación.

Las almas y el mundo no-consciente son el cuerpo de *Brahman / Vishṇu*, y *Brahman / Vishṇu* es su alma. *Brahman / Vishṇu* es así el *anima* o *spiritus* no sólo del mundo sino también de las almas –el *ātman* Universal. Cf. comentario *ad* I, 2, 19, pág. 366, líneas 11-12 donde se dice:

> *ityādīni, aupaniṣadāni vākyāni paramātmana eva sarvasya praśāsitṛtvaṃ sarvasyātmatvam.*
>
> «Estos textos upanishádicos [*Taittirīya "raṇyaka* III, 11, pág. 181, línea 5, ed. Anandāśrama, 1981; y *Taittirīya Upanishad*, II, 6] y otros dicen que el *ātman* Supremo [*Brahman / Vishṇu*] es el Gobernante de todo, el *ātman* [alma, espíritu] de todo»

La relación entre *Brahman / Vishṇu* y lo consciente (*cit*) y lo no-consciente (*acit*) es aquella que existe entre el alma individual y el cuerpo en que ella mora.

1. Esta doctrina está expresada en numerosos pasajes de la obra de Rāmānuja. Véase, por ejemplo, el pasaje del comentario *ad* I, 1, 1, pág. 105, líneas 6-7 citado anteriormente en la sección «El Realismo de Rāmānuja. Crítica rāmānujiana de Shaṅkara» bajo el número 6.:

> «La naturaleza de todos los seres conscientes [las almas] y de todas las cosas no conscientes [la materia], reales en cualquier condición en que se encuentren, es ser el cuerpo del Supremo *Brahman*».

La misma idea es expresada en el comentario *ad* I, 1, 1, pág. 166, líneas 13 y 14:

> *tathā śrutyantarāṇi brahmaṇas tatvyatiriktasya cidacidvastunaś ca śarīrātmabhāvam eva tadātmyaṃ vadanti* [cf. *ad* I, 1, 1, pág. 167, líneas 12-13].
>
> «Así otros textos de la *Shruti* declaran que la identidad entre *Brahman* y los seres conscientes [las almas] y las cosas no-conscientes [la materia], diferentes todos ellos de *Brahman*, no es otra cosa que ser [Él] el alma [y ellos: las almas y las cosas] el cuerpo»;

comentario *ad* II, 1, 9, pág. 572, líneas 11-12:

> *sarva eva hi vedāntāḥ sthūlasya sūkṣmasya cetanasyācetanasya samastasya ca paramātmānaṃ prati śarīratvaṃ śrāvayanti.*
>
> "Todos los textos vedánticos declaran que todo, lo tosco y lo sutil, lo consciente y lo no-consciente, tiene la condición de cuerpo con relación al Supremo *ātman* [= *Brahman*]".

2. Rāmānuja también dice que lo consciente (almas) y lo no-consciente (mundo material) son modos (*prakāra*) de *Brahman*, por ejemplo en el comentario *ad* I, 4, 23, pág. 542, se dice que *Brahman* tiene como *prakāras* (modos) a lo consciente y a lo no-consciente. El término *prakāra* (que se traduce por *modo*) indica un atributo, una determinación de la

sustancia en que el *prakāra* inhiere, al igual que el género o la cualidad (cf. comentario *ad* I, 1, 1, pág. 160, líneas 7-8).

3. En el comentario del Sūtra II, 3, 42, pág. 745, líneas 1-13, Rāmānuja considera que debe aceptarse que el *jīva* es una parte de *Brahman* por cuanto ésa es la única manera de armonizar los textos de las *Upanishads* que afirman unos la diferencia y otros la unidad del *jīva* y de *Brahman*. El texto a que nos referimos expresa, después de exponer las tesis contrarias:

> *evaṃ prāpte, abhidhīyate -*
>
> *– brahmāṃśa iti / kutaḥ? nānātvavyapadeśāt / anyathā ca, ekatvena vyapadeśāt / ubhayathā hi vyapadeśo dṛśyate / nānātvavyapadeśas tāvat śraṣṭṛtvasṛjyatva-niyantṛtvaniyāmyatva-sarvajñatvājñatva-svādhīnatva-parādhīnatva-śuddhatvāśuddhatva-kalyāṇaguṇākaratva-tadviparītatva-patitvaśeṣatvādibhir dṛśyate.*

> «Llegados a este punto se dice que [el *jīva*] es una parte de *Brahman*. ¿Por qué? [Por un lado] por las declaraciones de la diferencia [que se dan entre *Brahman* y el *jīva* que se encuentran en los textos upanishádicos] y [por otro lado] [como dice el aforismo comentado:] "por lo contrario", es decir, por las declaraciones de unidad [que también hay en esos textos]. Se ve pues que [los textos] se expresan de ambas maneras. Declaraciones de diferencia son ofrecidas por [aquellos textos que hablan de] ser [*Brahman*] el creador y [el *jīva*] la creatura, el gobernante y el gobernado, el omnisciente y el sumido en la ignorancia, el que de sí mismo depende y el que de otro depende, el puro y el impuro, el tesoro de nobles cualidades y el de contrarias características, el Señor y el subordinado».

El texto señala a continuación la *Chāndogya Upanishad* VI, 8, 7 y la *Brihadāraṇyaka Upanishad* II, 5, 19 como ejemplos de textos que afirman la unidad o identidad de *Brahman* y del *jīva*, y a los cuales él le aplica su interpretación con el fin de armonizarlos con su propia doctrina. Y el texto continúa:

> *evam ubhayavyapadeśamukhyasiddhaye jīvo 'yaṃ brahmaṇo 'ṃśa ityabhyupaganthavyaḥ.*

> «Así debe admitirse que el *jīva* es una parte de *Brahman* para que ambas [clases de] declaraciones puedan ser tomadas en su sentido principal».

Ante esta diversidad de los textos que afirman la diferencia y los que afirman la identidad, la única manera de armonizarlos es sosteniendo que el *jīva* es una parte de *Brahman*, porque así, siendo una parte, participa de su esencia y, en este sentido, es igual a Él, y siendo una parte, no es igual a Él porque la parte no es igual al todo. Se mantiene de esta manera la identidad en la diferencia.

En el capítulo 3, referente al Brahmanismo, en la sección «Heterogeneidad del contenido de las *Upanishads*», hemos señalado que las *Upanishads* contienen doctrinas heterogéneas y aun contradictorias. Es así que se encuentran en ellas textos que en forma más o menos definida proclaman la identidad de *Brahman* con el alma individual (*jīva*) y otros que se inclinan por la diferencia entre ambos. Rāmānuja con su interpretación de que los textos upanishádicos que afirman la identidad de *Brahman* y del *jīva* correctamente entendidos sólo quieren decir que el *jīva* es una parte o un modo de *Brahman*, trata de armonizar las doctrinas de esos diversos textos en beneficio de su tesis que niega la identidad de *Brahman* y el *jīva*, identidad sostenida por Shaṅkara. Rāmānuja ofrece así un ejemplo del manejo de la hermenéutica por parte de los comentadores de las *Upanishads* en su esfuerzo por darles una unidad doctrinaria.

En el mismo capítulo 3, en la sección «*Brahman* como Espíritu Universal», hemos indicado que las *Upanishads* exponen la doctrina de que *Brahman* es el *Anima* o *Spiritus Mundi* y que como tal mora en el interior de todos los seres y de todas las cosas, por esta razón se hace comprensible que para Rāmānuja los seres y las cosas o las almas y el mundo puedan ser considerados como el cuerpo de *Brahman*.

EL NOMBRE DEL SISTEMA DE RĀMĀNUJA

La concepción de las almas y del mundo como parte, o cuerpo, de *Brahman / Vishṇu* y de *Brahman / Vishṇu* como alma de lo consciente y no-consciente nos da ocasión para aclarar el significado del término *Viśiṣṭa-advaita* con que el sistema rāmānujiano es designado. Se acostumbra a traducirlo por "No-dualismo (*advaita*) calificado (*viśiṣṭa*)" o "Monismo

calificado". El término es adecuado para el sistema. Por un lado, *Brahman / Vishṇu* es el *único* Ser Supremo, *único por su no-compartido eminentísimo status*, concebido como un Dios personal, y *caracterizado por* supremas *cualidades* (*sa-viśeṣa*) (contrariamente a Shaṅkara para quien nada se puede decir de *Brahman*, principio neutro y abstracto, respecto del cual todo debe ser negado). Así, por esta razón, se llama *advaita* (No-Dualidad). Por otro lado, las almas y el mundo son el cuerpo de *Brahman / Vishṇu* y como tales constituyen para Él características, caracterizaciones, marcas distintivas o calificaciones (*viśeṣaṇa*, *viśeṣa*). Así, por esta razón, se llama *viśiṣṭa*. Rāmānuja al comentar el aforismo I, 1, 1 de Bādarāyaṇa, pág. 169, líneas 6-7, aclara que las sustancias (*dravya*) (como son los *jīvas* y el mundo) pueden actuar, al igual que el género (*jāti*) y las cualidades (*guṇa*), como características o calificaciones (*viśeṣaṇa*) (de otra sustancia, *Brahman*) en cuanto constituyan su cuerpo (*śarīrabhavena*), como cuando se dice de un *ātman* que ha renacido en razón de sus acciones como un determinado hombre o un determinado dios, es decir, como individuos considerados como tales.

OTROS ATRIBUTOS DE LAS ALMAS INDIVIDUALES

Retomando el tema de los atributos del alma individual o *jīva* señalaremos ahora otros atributos, diferentes de los señalados en las secciones anteriores, en especial en «El Realismo de Rāmānuja. Crítica rāmānujiana de Shaṅkara» y en «Las almas individuales. El alma individual es una parte de *Brahman / Vishṇu*».

1. El alma es *eterna*. Rāmānuja en su comentario de los aforismos de Bādarāyaṇa II, 1, 35 y II, 3, 18, se ocupa de la cuestión de si el *jīva* tuvo o no nacimiento o surgimiento, o si fue o no producido en un momento dado, al igual que el cielo, etcétera. Rāmānuja, después de analizar los argumentos que se ofrecen a favor de la respuesta afirmativa de esa cuestión, la rechaza; y aduciendo varios textos upanishádicos (*Kāṭha Upanishad* II, 18; *Mahānārāyaṇa Upanishad* V, 5; *Brihadāraṇyaka Upanishad* I, 4, 7) afirma su propia tesis de que el *jīva* y su *karman* no han tenido inicio, son *anādi*.

2. El *jīva* o alma individual no está difundido por doquier (*sarvagata*), «no es omnipresente; es de *tamaño atómico*»: *nāyaṃ sarvagataḥ, api tvaṇur evāyam ātmā* / (II, 3, 20). Cf. todo el comentario *ad* II, 3, 19-32.

3. El alma tiene su *sede en el corazón* de acuerdo con el comentario *ad* II, 3, 25, pág. 729, líneas 11-12: *hṛdayadeśe hyātmanaḥ sthitiḥ śrūyate*.

4. En el comentario de los aforismos II, 3, 19-32, Rāmānuja discute la cuestión relativa a la naturaleza, a la esencia del *jīva*, planteando tres alternativas: 1. el *jīva* es conciencia, tesis ésta adoptada por Shaṅkara; 2. el *jīva* carece por naturaleza de conciencia, al igual que una piedra, la conciencia es una cualidad suya adventicia, tesis ésta de inspiración materialista sostenida por los Vaiśeṣikas; y 3. el *jīva* tiene como naturaleza esencial ser un conocedor, un sujeto de actos de conocimiento. Rāmānuja adhiere a la tercera alternativa: el *jīva* es por esencia *un conocedor* (*jñātṛ*), tiene el conocer como su atributo esencial, pero él no es conciencia. En el comentario *ad* II, 3, 19 *in fine* Rāmānuja afirma: [...] *ayam ātmā jñātṛsvarūpa eva, na jñānāmātram* ...

5. El *jīva*, como ya lo señalamos, no es idéntico a *Brahman / Vishṇu*, como tampoco lo es el mundo, existiendo con relación a este punto una radical oposición entre Shaṅkara, que afirma la identidad, y Rāmānuja, que adopta la posición contraria. El pasaje del comentario *ad* II, 3, 42, pág. 745, líneas 1-13, antes citado (en la sección «Las almas individuales. El alma individual es una parte de *Brahman / Vishṇu*», bajo el número 3.), señala las cualidades opuestas de *Brahman / Vishṇu* y del *jīva*. De entre estas diferencias queremos destacar las siguientes: *Brahman / Vishṇu* es «el gobernante», «el que de sí mismo depende», «el Señor»; el *jīva* es «el gobernado», «el que de otro (*Brahman / Vishṇu*) depende», «el subordinado».

6. Hemos dicho anteriormente que las almas (*jīva*) constituyen el cuerpo de *Brahman / Vishṇu*. La definición que da Rāmānuja del cuerpo en su comentario *ad* II, 1, 9, pág. 575, líneas 2-3, confirma la condición de subordinación frente al *Īshvara* del *jīva*:

> ... *yasya cetanasya yad dravyaṃ sarvātmanā svārthe niyantuṃ dhārayituṃ ca śakyam, taccheṣataikasvarūpaṃ ca tat tasya śarīram* ...
>
> «Una cosa (*dravya*), a la que un ser consciente [= un alma] [*cetana*] es capaz de controlar y sostener por completo con miras a sus propios fines y cuya única naturaleza es la subordinación a ese [ser consciente], [esa cosa] es el cuerpo de ese [ser consciente]».

Sea cual sea el valor de esta definición, su aceptación por Rāmānuja revela que la entera subordinación al *Īshvara* es una de las características del *jīva*, cuerpo del *Īshvara*.

En el comentario del aforismo II, 3, 40, pág. 740, se sostiene que la actividad (*kartṛtva*) del *jīva* tiene su causa (*hetu*) en el Gran *ātman* (*paramātman*): *tatkartṛtvaṃ asya parāt paramātmana eva hetor bhavati*, y en el del aforismo II, 4, 14, se expresa que el *jīva* está eternamente sometido al dominio (*adhiṣṭhita*) del *Īshvara* y que el dominio del *Īshvara* es inevitable por estar conectado con la naturaleza esencial de *Īshvara*: *sarveṣaṃ paramātmādhiṣṭhitatvasya nityatvāt svarūpānubandhitvena niyatatvāc ca tatsaṃkalpād evaiṣām adhiṣṭhātṛtvam avajarnīyam /*.

7. A los atributos antes mencionados podemos agregar los siguientes señalados por Lokāchārya (autor del siglo XIII después de Cristo y perteneciente a la Escuela de Rāmānuja) en su breve tratado *Tattvatraya*, pág. 11, edición de Shivaprasād Dvivedī (Varanasi: Chawkhamba, 1993), en el cual resume en forma clara y sucinta la doctrina de Rāmānuja respecto del alma:

–diferente del cuerpo, órganos de los sentidos, mente, aliento e intelecto: *dehendriyamanaḥprāṇabuddhivilakṣaṇa*;

–tiene la naturaleza de la felicidad: *ānandarūpa*;

–no puede ser captada por los sentidos por ser no-manifestada: *avyakta*;

–no puede ser concebida por la mente: *acintya*;

–no tiene partes: *niravayava*;

–no experimenta cambios de estado como los que experimenta la materia: *nirvikāra*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL TEMA DEL ALMA EN OCCIDENTE

En Grecia y Europa se pensó y escribió mucho sobre el alma, atribuyéndosele naturaleza, cualidades, sedes en el cuerpo, muy diversas y reveladoras de un gran despliegue de imaginación.

En el presente libro ya nos hemos referido dos veces a la noción de "alma" en Occidente: en el capítulo 3, en la sección «Observaciones sobre el tema anterior: Evolución semántica de los términos griegos *psyque*,

pneuma, y de los términos latinos *spiritus, animus, anima* en Occidente» (el alma como "soplo", "aliento", "respiración"), y en el capítulo 4, en la sección «Observaciones sobre el tema anterior: El tamaño del alma en Occidente» (el tamaño del alma).

Nos referiremos ahora a las opiniones sobre el alma en la antigua Grecia según fueran señaladas por Aristóteles y a la opinión sobre ella del mismo Aristóteles, como así también a la concepción del alma en la Edad Media y en la Europa moderna, y al problema de la sede del alma, en algunos autores:

1. Aristóteles en el Libro I de su tratado sobre el alma (págs. 403b 20 y siguientes) expone las diversísimas opiniones acerca del alma sostenidas por un buen número de pensadores que lo precedieron, como Demócrito, Leucipo, los Pitagóricos, Anaxágoras, etcétera.

> *Δημόκριτος μὲν πῦρ τι καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι· ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει ... τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν* [404a].

> «Demócrito dice que ella [el alma] es un cierto fuego y un cierto calor, y expresa que de las formas y átomos infinitos los esféricos son el fuego y el alma [...] y de entre estos [átomos] los esféricos son el alma».

Y con relación a los Pitagóricos nos informa Aristóteles, *ibidem*:

> *ἔφασαν γάρ τινες αὐτων ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.*

> «Algunos de ellos decían que el alma es las partículas de polvo en el aire, otros lo que las mueve».

Aristóteles observa en 403b al final que sus predecesores de un modo general han atribuido al alma las características del movimiento (*κίνησις*) y del sentir o la sensación (*τὸ αἰσθάνεσθαι*).

Frente a esas diversísimas concepciones del alma, Aristóteles presenta la suya en diversos pasajes del mismo tratado *De anima*:

> *Ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* [412a 19-22].

«Es necesario que el alma sea una sustancia en el sentido de forma de un cuerpo físico que posee la vida en potencia».

Διὸ ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος [412a 27-28].

«Por consiguiente, el alma es la primera entelequia [*actus primus*, actualidad, perfección] de un cuerpo físico que posee la vida en potencia».

εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ. [412b 5-6].

«El alma sería la primera entelequia de un cuerpo físico orgánico [organizado, poseyendo órganos]».

Estas definiciones serían muy apreciadas en la Edad Media bajo su forma latina que las unifica:

Anima est actus primus corporis phisici, organici, potentia vitam habentis,

comentada, por ejemplo, por Santo Tomás de Aquino en su comentario del *De Anima* de Aristóteles y en su tratado *De unitate intellectus*, y por Jean Buridan (siglo XIV) en su *In Aristotelis de Anima Expositio et Questiones*.

El interés por el tema del alma se mantuvo en todo el curso de la historia del pensamiento europeo.[13]

2. No pudiendo entrar en detalles en esta larga historia, nos limitaremos a transcribir, como un ejemplo de la noción medieval de alma, la definición de Iohannes Damascenus (mitad del siglo VII a mitad del siglo VIII) (*De fide orthodoxa*, 26, 6, pág. 115, 31, edición de M. Buytaerf) citada por Jean de la Rochelle (nació a fines del siglo XII), en su *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, pág. 54:

13. Véanse los artículos «Seele» de diversos autores, en *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, col. 1-89; «Alma», en Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I, págs. 109-118; y «Seele» de J. Mittelstrass, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 3, págs. 745-747.

[...] anima est substantia viuens, simplex et incorporea, corporalibus oculis secundum propriam naturam inuisibilis, immortalis, rationalis et intellectualis, infigurabilis, organico utens corpore et huic vite et augmentationis et sensus et generationis tributiua, non aliud habens extra seipsam intellectum sed et partem suiipsius purissimam (sicut enim oculus in corpore, ita in anima est intellectus), arbitrio libera et voluntatiua et operatiua, vertibilis id est voluntate vertibilis quoniam et creabilis, omnia hec ex eius qui condidit eam gratia suscipiens, ex qua et esse et natura ita esse suscepit.

«[...] el alma es una sustancia viviente, simple e incorpórea, invisible a los ojos corporales en lo que atañe a su propia naturaleza, inmortal, racional e intelectual, infigurable, utilizando un cuerpo orgánico, al cual le proporciona vida y crecimiento y sensibilidad y generación, teniendo como intelecto no algo diferente fuera de ella misma, sino a la parte más pura de sí misma (como el ojo en el cuerpo, así en el alma es el intelecto), libre en su arbitrio, y dotada de voluntad y dotada de operatividad, capaz de cambio, es decir, capaz de cambio por su propia voluntad en cuanto creable, recibiendo todos estos [atributos] a partir de la gracia de Aquel que la creó, de la cual también recibió el ser y el ser así por naturaleza».

Después de la definición de Iohannes Damascenus, Jean de la Rochelle cita en páginas 57 a 58 diez definiciones más del alma, una de Alfredus Anglicus, cinco de San Agustín, una de Remigius, la ya citada definición de Aristóteles, una tomada del *Génesis*, otra de Séneca, y una más de Platón, que luego comenta en las páginas siguientes.

Como se ve por la enumeración de los atributos del *jīva* y la cita anterior de Iohannes Damascenus, las concepciones del *jīva* y del alma en la India y en Occidente presentan muchos elementos comunes.

3. Una cuestión interesante con relación al alma es la referente a su *sede* en el cuerpo. Como hemos dicho antes en la sección «Otros atributos de las almas individuales», números 2. y 3., según Rāmānuja, el *jīva*, que es de carácter atómico y no está difundido en todo el cuerpo, tiene su sede en el corazón,

hṛdayadeśe hyātmanaḥ sthitiḥ śrūyate:

«pues se enseña en la Escritura que la sede del alma se encuentra en el lugar del corazón» [II, 3, 25, líneas 10-11].

Plutarco, *Sobre las opiniones de los filósofos relativas a la física*, ed. G. Lachenaud, Paris: Les Belles Lettres, 2003, tomo XII, 2.ª Parte, págs. 147-148 = pág. 899 A-B (y notas respectivas), informa, como ya lo hemos señalado antes, sobre las opiniones que una serie de filósofos griegos tenía, sobre la sede del alma. Según él, Platón y Demócrito pensaban que el alma reside en la *cabeza*, Estratón en el *entrecejo*, Erasístrato en la *membrana del cerebro*, Herófilo en la *cavidad encefálica*, Parménides al igual que Epicuro en el *tórax*, todos los Estoicos en el *corazón* o en el *aliento que rodea al corazón*, Diógenes en la *cavidad arterial del corazón*, Empédocles en la *sangre*, otros en el *cuello del corazón*, otros en la *membrana del pericardio*, otros en el *diafragma*, algunos pensaban que ella abarca *desde la cabeza hasta el diafragma*, y Pitágoras colocaba la parte vital del alma *alrededor del corazón* y la parte racional e inteligente *alrededor de la cabeza*.[14]

Lucrecio sostiene también que el alma está difundida por todo el cuerpo, siguiendo la opinión de la Escuela de Epicuro a la cual él adhiere, *De rerum natura* III, 217, 276-278.

ergo animam totam perparvis esse necessest
seminibus, nexam per venas viscera nervos (217).

«Luego, es necesario que el alma esté toda ella constituida
por elementos seminales sumamente pequeños,
conectada a través de venas, víceras, nervios».

quod genus in nostris membris et corpore toto
mixta latens animi vis est animaeque potestas,
corporibus quia de parvis paucisque creatast (276-278).

«De esa manera, en nuestros miembros
y mezclada con todo el cuerpo,
está latente la fuerza del principio racional
y el poder del principio vital,
ya que ha sido formada de corpúsculos pequeños y pocos».

14. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, pág. 200, nota 4, señala que la Escuela Estoica en realidad no tenía una sola opinión sobre el tema.

En la Edad Media se indagó también acerca de la sede del alma en el cuerpo. Jean de la Rochelle (1200-1245), por ejemplo, trata de esta cuestión en su *Summa de anima*, edición de J. G. Bougerol, capítulo 42, «*De modo quo anima est in corpore*». El autor se plantea la pregunta de si el alma está toda ella en cualquier parte del cuerpo. Contesta afirmativamente en forma terminante:

> *Tota ergo est anima in qualibet parte corporis*:
>
> «Por consiguiente, el alma está toda ella en cualquier parte del cuerpo» [pág. 131].

Jean de la Rochelle se refiere al pasar a la alternativa, que desde luego él rechaza, de que el alma esté en alguna parte del cuerpo,

> *in cerebro vel in corde* [pág. 132]:
>
> «como en el cerebro o en el corazón»,

con lo cual el alma estaría

> *totaliter in illa parte, non diffundens se per totum* [pág. 132].
>
> «totalmente en esa parte, no difundiéndose por todo [el cuerpo]:»

En apoyo de su tesis (*tota in omnibus partibus*) el autor cita, págs. 132 y 133, dos pasajes de Pseudo-Agustín, *De spiritu et anima*, capítulo 18:

> *Per omnes particulas corporis anima tota simul adest; nec minor in minoribus, nec maior in maioribus, sed alicubi intensius, alicubi remissius; et in omnibus tota est, et in singulis tota est.*
>
> «En todas las partículas del cuerpo el alma toda ella está presente, y no menor en las [partículas] menores ni mayor en las mayores, pero en algún lugar con más intensidad, en algún lugar más débilmente; y en todas está toda ella y en cada una está toda ella».
>
> *Sicut Deus ubique totus in toto orbe et in omni creatura sua, sic anima ubique tota in toto corpore suo, tanquam in suo minori mundo; inten-*

sius tamen est in corde et in cerebro, quemadmodum Deus precipue dicitur esse in celo.

«Así como Dios [está] por doquier todo Él en todo el orbe y en toda creatura suya, así el alma [está] por doquier toda ella en todo el cuerpo suyo, como en su mundo menor; más intensamente, sin embargo, en el corazón y en el cerebro, de la misma manera como se dice que Dios está principalmente en el cielo».

Asimismo Jean Buridan (*circa* 1300-*circa* 1358), *Quaestiones in Aristotelis De anima*, Louvain-la-neuve: Institut Supérieur de Philosophie, 1991, *Quaestio 6, Liber II*, págs. 281 y 283, expone una tesis similar a la de Jean de la Rochelle llegando a la conclusión de que el alma se encuentra

tota in toto et tota in qualibet parte:

«Toda en todo [el cuerpo] y toda en cualquier parte [del mismo]».

Buridan fundamenta su tesis en las dos argumentaciones siguientes:

[...] nam anima intellectiva hominis est indivisibilis; ergo, ubicumque ipsa est, ipsa tota est: indivisibile enim quocumque se vertit, totaliter se divertit; cum igitur in qualibet parte corporis ipsius hominis sit anima intellectiva, sequitur ipsam in qualibet parte corporis esse totam; et cum etiam sit tota in toto, sequitur ipsam esse totam in toto et totam in qualibet eius parte [pág. 281].

"Pues el alma intelectiva del hombre es indivisible; por consiguiente, dondequiera que ella esté, [ahí] está toda ella: pues dondequiera que lo indivisible se ubique, se ubica en su totalidad; ya que el alma intelectiva está en cualquier parte del cuerpo del hombre, se deduce que ella en cualquier parte del cuerpo está toda ella; y ya que ella está toda ella en todo, se deduce que toda ella está en todo [el cuerpo] y toda ella en cualquier parte de él [= el cuerpo]».

... nam anima intellectiva est indivisibilis, ergo ubicumque ipsa est, ipsa tota est; sed ipsa est in toto corpore ipsius hominis et similiter in quali-

bet eius parte; ergo tam hic quam ibi est tota. Et est imaginandum de anima intellectiva respectu hominis sicut imaginamur de Deo respectu universi. Deus enim adest cuilibet parti universi per immediatam assistentiam et indistantiam, non determinando sibi aliquem statum nec aliquem locum; et est sic in oriente quod non distat a seipso existente in occidente ...Sic simili modo imaginandum est de anima intellectiva respectu hominis: ipsa enim adest cuilibet parti ipsius hominis per immediatam assistentiam et indistantiam, et est sic in capite quod non distat a se ipsa existente in pede [pág. 283].

«Pues el alma intelectiva es indivisible, por consiguiente dondequiera que ella esté, ella está toda ella; pero ella está en todo el cuerpo del hombre y similarmente en cualquier parte de él; por consiguiente, tanto aquí [en el cuerpo] como allá [en las partes] ella está toda ella. Y hay que imaginarnos acerca del alma intelectiva en su relación con el hombre de la misma manera como nos imaginamos acerca de Dios en su relación con el universo. Pues Dios está presente en cualquier parte del universo con inmediata presencia y proximidad, no atribuyéndose ningún estado ni ningún lugar; y Él está en el oriente en forma tal que no está alejado de sí mismo que está [también] en occidente [...] De igual manera hay que imaginar acerca del alma intelectiva en su relación con el hombre: pues ella está presente en cualquier parte del hombre con inmediata presencia y proximidad, y ella está en la cabeza en forma tal que no está alejada de sí misma que está [también] en el pie".

4. Varios siglos después Descartes (1596-1650) se interesará también en este tema. Nos da su opinión en su tratado *Les Passions de l'âme* en el volumen XI de *Oeuvres de Descartes*, edición de Ch. Adam et P. Tannery. Descartes admite que:

l'ame est veritablement jointe à tout le corps, & qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelcune de ses parties, à l'exclusion des autres [págs. 351].

«El alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo y que no se puede correctamente decir que está en alguna de sus partes con exclusión de las otras,»

pero agrega que:

> *Il est besoin aussi de sçavoir que, bien que l'ame soit jointe à tout le corps, il y a neantmoins en luy quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulierement que'en toutes les autres* [págs. 351-352].
>
> «Es necesario saber también que, aunque el alma esté unida a todo el cuerpo, existe sin embargo en él alguna parte en la cual ella ejerce sus funciones más particularmente que en todas las otras».

Luego Descartes rechaza la posibilidad de que esa parte sea el cerebro o el corazón como se cree comúnmente (*on croit communement*) (pág. 352) y concluye que esa parte es

> *une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance* [pág. 352].
>
> «una cierta glándula muy pequeña situada en el medio del cerebro».

Esta glándula es

> *le principal siege de l'ame* [pág. 354 línea 26]:
>
> «la principal sede del alma».

Sobre el tema de la ubicación del alma en el cuerpo, que está relacionado con el tema de la unión del alma con el cuerpo, tratamos también en la sección «Observaciones sobre el tema anterior: el problema de la unión del alma y el cuerpo en Occidente» en el capítulo 9 de este libro referido al sistema filosófico indio Sāṃkhya.

LA DIFUSIÓN DEL ALMA EN EL CUERPO Y EL PROBLEMA DEL TODO Y LAS PARTES EN LA INDIA

Las concepciones del alma antes expuestas tienen similitudes con dos doctrinas indias.

1. La idea de que el alma está toda ella en el cuerpo recuerda la idea que tenía acerca del alma el Jainismo, sistema heterodoxo que surge en la India contemporáneamente con el Budismo. Para el Jainismo, *el alma* (*jīva*) está en todo lugar del cuerpo y asume el tamaño del cuerpo, *tiene la medida del cuerpo*, sea este pequeño o grande, contrayéndose o dilatándose. Cf. *Dravya-saṃgraha*, estrofa 2 : *jīvo [...] sadehaparimāṇo* y estrofa 10: *aṇugurudehapamāṇo uvasaṃhārappasappado* y H. von Glasenapp, *Der Jainismus*, pág. 168. Esta doctrina fue criticada por autores hinduistas, por ejemplo por Shaṅkara en su comentario del *Vedānta-sūtra ad* II, 2, 34.

2. La otra teoría es la relativa al todo y las partes. De acuerdo con la explicación de Jean de la Rochelle, el alma está *toda ella en todas las partes* del cuerpo. Ahora bien, en forma similar, para la escuela filosófica Nyāya el *todo* tiene existencia real al margen e independientemente de las partes que lo componen, es uno y se encuentra *todo él en todas las partes*. Contrariamente a esta opinión del Nyāya, el Budismo negó la existencia real (*dravyasat*) del todo al margen de las partes, y sólo le atribuyó una existencia conceptual (*prajñaptisat*).

La relación entre el todo y las partes fue un tema sumamente discutido en la India al igual que en la filosofía occidental y podría ser considerado como otro punto de encuentro entre ambos pensamientos, el de la India y el Occidental.[15]

EL MUNDO

Como ya lo indicamos tres son las realidades (*tattva*) de acuerdo con Rāmānuja: el Señor (*Īshvara*), las almas (*jīva*) y, como tercera, el mundo material. Las almas son designadas colectivamente con el término *cit* (lo consciente) y el mundo material con el término *acit* (lo no-consciente).

1. Podemos considerar que el mundo material tiene como primera característica el ser *acit*, el carecer de conciencia (*citta*), el no participar

15. Veánse sobre este último tema F. Tola y C. Dragonetti, *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍit Aśoka* («La refutación del Todo de Paṇḍit Ashoka»), en especial págs. XIX-XX y notas 10 y 30; S. Bhaduri, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*, págs. 229-270; y los artículos de H. Beck «Ganzes/Teil», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, col. 3-20 y su extensa bibliografía, y «Todo», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. 4, págs. 3518-3522, y su bibliografía.

del *αἰσθάνεσθαι* (el sentir, la sensación), atributo éste que en la India se asigna comúnmente al concepto de alma: el ser *jaḍa* (inerte) como se pensaba asimismo en Grecia (cf. Aristóteles, *De anima* 403b, citado anteriormente).[16]

2. El mundo material ha sido creado por *Brahman / Vishṇu*; *Brahman / Vishṇu* lo soporta, lo sostiene, lo mantiene, y en *Brahman / Vishṇu* el mundo es reabsorbido. Cf. comentario del aforismo I, 1, 2 (págs. 194-200) del *Vedānta-sūtra* de Bādarāyaṇa, que afirma:

> *janmādyasya yataḥ*,
>
> «[*Brahman*] a partir del cual [en el cual y hacia el cual] se dan el nacimiento, etcétera [= la subsistencia y la reabsorción] de él [= del mundo, de la realidad empírica]».

3. *Brahman / Vishṇu* no es sólo la causa eficiente (*nimitta*) del mundo, es también su causa material (*upādāna*). Esta idea está expresada en el comentario del aforismo I, 4, 23, pág. 537, línea 13-pág. 539, línea 3. En este comentario Rāmānuja presenta la tesis del Sāṃkhya (de tendencia teísta):

> *brahma nimittakāraṇam eva nopādānam* [pág. 537, línea 14]:
>
> «*Brahman* es sólo causa eficiente, no causa material»,

la refuta y concluye:

> *brahmaiva jagadupādānaṃ ca* [pág. 539, línea 3]:
>
> "*Brahman* es también causa material del mundo".

La misma idea está sostenida en el comentario del aforismo II, 2, 35:

> *vedāḥ khalu paraṃ brahma nārāyaṇam eva jagannimittam upādānaṃ ca vadanti* [pág. 691, líneas 14-15].

16. Véase en el capítulo 3 de este mismo libro la sección «Observaciones sobre el tema anterior. El espíritu y las funciones mentales en Occidente».

> «Los *Vedas* en verdad dicen que el Supremo *Brahman*, [es decir] sólo Nārāyaṇa es la causa eficiente y la causa material del mundo».

Comentando el aforismo I, 4, 28, pág. 537, línea 15, Rāmānuja insiste en la idea de que *Brahman* es la causa material y la causa eficiente del mundo:

> *itaś ca jagato nimittam upādānaṃ ca brahma.*

4. Al final del comentario del aforismo I, 4, 26, pág. 546, línea 3, Rāmānuja se pregunta cómo (*katham*) se produce (*upapadyate*) "el devenir múltiple" (*bahubhavana*) de *Brahman*. Rāmānuja contesta con el aforismo siguiente de Bādarāyaṇa I, 4, 27: *pariṇāmāt*: «a partir de la modificación [transformación o evolución]». Esta expresión queda aclarada en el comentario que le sigue: *Brahman* se modifica, se transforma en mundo, verifica en sí mismo un proceso de evolución: *ātmanaṃ pariṇamayati*: «se modifica [o se transforma] a sí mismo» dice Rāmānuja en su comentario del último aforismo citado (pág. 546, líneas 12-13), afirmando que ésta es la enseñanza de todo el Vedānta. En el mismo comentario (pág. 551, línea 7) Rāmānuja utiliza con referencia a *Brahman* la expresión *vicitracidacidrūpeṇa vikriyamānam*: «que se ha transformado en lo consciente (*cit*) y en lo no-consciente (*acit*)».

Debemos hacer dos observaciones sobre el proceso de transformación de *Brahman* en el mundo material.

Primeramente, la transformación tiene lugar mediante un proceso gradual de evolución. En un momento inicial, *Brahman* asume el aspecto "extremadamente sutil (*atisūkṣma*)" de la materia (*prakṛti*), estado éste «que no puede ser designado separadamente por haber alcanzado la extrema sutileza [cercana a la nada]» (*pṛthagvinirdeśānarhātisū-kṣmadaśāpattyā*) (comentario del aforismo I, 4, 27, pág. 546, líneas 10-11). A partir de ese momento, la materia sigue un proceso evolutivo que la lleva al estado tosco y luego a la multiplicidad y variedad de la realidad empírica, ideas éstas inspiradas por la teoría Sāṃkhya de la evolución de la *prakriti*.

En segundo lugar, *no ha habido una sola y única creación* por transformación, sino *múltiples* pero todas ellas *iguales* en su configuración. Lo que hay es una serie que viene desde una eternidad sin comienzo de creaciones y destrucciones sucesivas del mundo, sin que sea posible,

debido a esa carencia de comienzo, designar a una de esas creaciones como la primera. Desde una eternidad sin principio *Brahman / Vishṇu* ha venido creando y destruyendo el mundo, transformándose en él al crearlo, absorbiéndolo en sí al destruirlo. Y los mundos creados son siempre similares a los anteriores, ya que el creador los toma como modelo para su nueva creación.[17]

Con relación al proceso de creación del mundo por *Brahman*, véase el comentario *ad* I, 4, 27, pág. 550, líneas 1-2:

> *prāksṛṣṭaṃ jagatsaṃsthānam ālocya, idānīm api tadsaṃsthānaṃ jagad asṛjat, ityarthaḥ / tathaiva hi brahma sarveṣu kalpeṣvekarūpam eva jagat sṛjati.*
>
> «Tomando en cuenta la configuración del mundo anteriormente creado, también ahora creó al mundo con esa [misma] configuración –éste es el sentido [de los textos previamente estudiados]. Y de esta manera, *Brahman* crea el mundo en todos los períodos cósmicos con una sola y única forma».

Y Rāmānuja cita en apoyo de ésta su tesis dos textos, *Mahānārāyaṇa-Upanishad* V, 7 y *Vishṇupurāṇa* I, 5, 64.

Antes de la creación, como una consecuencia de la anterior disolución, destrucción o reabsorción del mundo, el mundo ha permanecido disuelto en *Brahman*, reabsorbido en Él, en forma potencial, y es por voluntad de *Brahman / Vishṇu* (el *Bhagavant*, el Señor, el Ser Supremo, *Puruṣottama*) que el mundo abandonando ese estado potencial se manifiesta bajo la forma de los seres y cosas que lo constituyen, y *Brahman* está en él con la condición de ser su última y verdadera esencia, su alma, su *ātman* interior. Véase al respecto el comentario *ad* I, 3, 29, págs. 449-451, especialmente págs. 449-450:

> *sa bhagavān puruṣottamaḥ pralayāvasānasamaye pūrvasaṃsthānaṃ jagat smaran, bahu syām, iti saṃkalpya, bhogyabhoktṛjātaṃ svasmiñ*

17. Cf. en el capítulo 9 sobre el sistema Saṃkhya de este mismo libro, la sección «Observaciones sobre el tema anterior: El problema de la unión del alma y el cuerpo en Occidente», bajo el número 2, para una idea similar sobre la igualdad de los mundos sucesivamente creados sostenida por los Estoicos.

chaktimātrāvaśeṣaṃ pralīnaṃ vibhajya, mahadādi brahmāṇḍaṃ hiraṇyagarbhaparyantaṃ yathāpūrvaṃ sṛṣṭvā, vedāṃś ca pūrvānupūrvīviśeṣasaṃsthitān āviṣkṛtya, hiraṇyagarbhayopadiśya, pūrvavad eva devādyākārajagatsarge taṃ niyujya, svayam api tadantarātmatayā avatasthe.

«El Señor, el Ser Supremo, en el momento de la conclusión del *pralaya* [= período de disolución, destrucción del mundo] trayendo a su mente al mundo con su anterior configuración, tomando la decisión de "sea Yo múltiple", separando a la masa de objetos de la experiencia [las cosas, lo *acit*, lo no-consciente] y de sujetos de la experiencia [las almas, lo *cit*, lo consciente], [masa que se encuentra] absorbida [o disuelta] en Él y de la que sólo queda su potencialidad, emitiendo de sí [= creando], como era antes, el mundo desde el *Mahat* [la primera etapa de la evolución de la Materia] hasta el Dios *Hiraṇyagarbha*, revelando a los *Vedas* con el orden particular que les es propio, enseñándoselos a Hiraṇyagarbha, encomendándole a él [= a Hiraṇyagarbha] la creación del mundo en lo que respecta a los [restantes] dioses, etcétera [= y cosas y seres], Él mismo queda inmanente [en todo] como el Alma interior de [todo] ello».

PANTEÍSMO DE RĀMĀNUJA. LA CONCEPCIÓN RĀMĀNUJIANA DEL *BHEDĀBHEDA*: «IDENTIDAD CON DIFERENCIA»

En virtud de la tesis sostenida por Rāmānuja de que el mundo surge a partir de una transformación (*pariṇāma*) de *Brahman / Vishṇu* creemos que se puede calificar a Rāmānuja de *panteísta*.

Según señala R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, 1879, reimp. 1960, págs. 94 y 173, el término "panteísta" fue usado por primera vez por John Toland (1705) y el término "panteísmo" por el adversario de Toland, J. de la Faye o J. Fay (1709). Tomamos los términos "panteísmo" y "panteísta" en el sentido que les da José Ferrater Mora, en *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, pág. 2688, artículo «Panteísmo»:

«Tanto Toland como Fay entendían por "panteísta" el que cree que Dios y el mundo son la misma cosa, de modo que Dios no tiene ningún ser

fundamentalmente distinto del del mundo, y por "panteísmo" la correspondiente creencia, doctrina o filosofía».[18]

1. Para Rāmānuja, como dijimos en la sección anterior, *Brahman / Vishṇu* se transforma en el mundo, *Brahman / Vishṇu* es la causa material y eficiente del mundo. Creemos, pues, que se puede decir que *Brahman / Vishṇu* es la esencia del mundo, y en consecuencia que *Brahman/ Vishṇu* es el mundo. Esta conclusión concuerda con aquellos textos de las *Upanishads* (las cuales constituyen la autoridad que sirve de garante a Rāmānuja) que afirman la identidad de todo con *Brahman*.

Corrobora la conclusión anterior el hecho de que Rāmānuja adhiere a la teoría causalista denominada *satkāryavāda*. De acuerdo con esta teoría, el efecto existe en la causa, y el efecto y la causa tienen idéntica naturaleza.[19]

Por aplicación de esta teoría, el mundo (efecto) preexiste en *Brahman / Vishṇu* (causa) y es además idéntico a Él. Rāmānuja en el comentario de los aforismos II, 1, 15-20 (*Ārambhaṇādhikaraṇa*) argumenta contra la teoría causalista contraria, el *asatkāryavāda*, y a favor de la teoría del *satkāryāvada*. Su conclusión está expresada en el comentario *ad* II, 1, 17, pág. 622, línea 9:

kāryasya kāraṇe sattvāc ca kāraṇāt kāryasyānanyatvam

«en razón de la existencia del efecto en la causa se da la identidad [literalmente: la no-diferencia] de la causa y el efecto».

2. Pero tanto las almas como el mundo presentan deficiencias (*doṣa*), defectos, limitaciones, imperfecciones, por cuanto su unión con el cuerpo en que están encarnadas y con el mundo material en cuyo ámbito viven, y su sometimiento al *karman* (méritos y deméritos acumulados en sus existencias anteriores y que exigen retribuciones acordes) las vinculan con el error, el sufrimiento y el mal; y el mundo, por cuanto su ca-

18. Sobre Panteísmo, cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, col. 59-64, artículo de K. Kremer «Pantheismus»; *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. 3, artículo «Pantheismus» de M. Gatzemeier, págs. 26-27.

19. Cf. en el capítulo 9 relativo al sistema Sāṃkhya, la sección «Teoría Sāṃkhya de la causalidad, *satkāryavāda*: el efecto es existente (antes) de su manifestación», y J. Sinha, *A History of Indian Philosophy*, pág. 676.

racterística esencial es el ser no-consciente. Las almas y el mundo son así lo absolutamente opuesto a *Brahman / Vishṇu*, el ser consciente por excelencia, al margen de todo lo que es error, sufrimiento y mal.

Rāmānuja en el comentario del aforismo II, 3, 45, págs. 747-748, rechaza la objeción presentada en el aforismo II, 3, 44, de que, siendo el *jīvā* parte de *Brahman / Vishṇu*, las imperfecciones del *jīva* pasan a *Brahman / Vishṇu* (*aṃśatve 'pi jīvasya brahmaikadeśatvena jīvagatā doṣā brahmaṇa eva*), y expresa que, como dice el aforismo, el *jīva* es en efecto parte del Supremo *Brahman* (*jīvaḥ paramātmano 'ṃśaḥ*), de la misma manera como la luz es una parte del cuerpo luminoso (fuego, sol, etcétera), de la misma manera como la característica de ser vaca (la vaquidad) o la característica de ser blanco (la blanquidad) son partes de la cosa caracterizada por la vaquidad o caracterizada por la blanquidad, de la misma manera como el cuerpo de dios, de hombre, etcétera es una parte del ser encarnado en ese cuerpo. Y ser parte de una cosa es ser, en otros términos, una porción del todo constituido por esa cosa (*ekavastveka-deśatvaṃ hyaṃśatvam*). Y de la misma manera toda caracterización es en este sentido una parte de la cosa que ella caracteriza (*viśiṣṭasyaikasya vastuno viśeṣaṇam aṃśa eva*). Pero toda persona razonable distingue lo que es la parte que caracteriza y la cosa caracterizada por ella. Y aunque se da la condición de parte y de todo para la característica y lo caracterizado, sin embargo, se percibe una diferencia en su naturaleza (*viśeṣaṇaviśeṣyayor aṃśāṃśitve 'pi svabhāvavailakṣaṇyaṃ dṛśyate*). Así, para el *jīva* y el Ser Supremo, que son respectivamente la característica (*viśeṣaṇa*) y lo caracterizado (*viśeṣya*), se dan la condición de parte y todo y también la diferencia de naturaleza (*evaṃ jīvaparayor viśeṣaṇaviśeṣyayor aṃśāṃśitvaṃ svabhāvabhedaś copapadyate*). Por consiguiente, como es el *jīva*, así no es el Ser Supremo (*yathābhūto jīvo na tathābhūtaḥ paraḥ*). Así como el cuerpo luminoso es diferente de la luz, de la misma manera también el Ser Supremo, el todo, es algo diferente del *jīva*, que es su parte, y que ocupa la función de la luz (en la comparación que antecede) (*yathaiva hi prabhāyāḥ prabhāvān anyathābhūtaḥ, tathā prabhāsthānīyāt svāṃśāj jīvād aṃśī paro 'pyarthāntarabhūta ityarthaḥ*). De esta manera, las enseñanzas de la diferencia (entre el Ser Supremo y el *jīva*) se dan apoyándose en la diferencia de naturaleza del *jīva* y del Ser Supremo, diferencia originada por el hecho de ser característica el *jīva* y caracterizable el Ser Supremo; en cambio, las enseñanzas de la no-diferencia (o identidad) se dan, en rigor, apo-

yándose en el hecho de que las caracterizaciones, que no son capaces de ser establecidas como existentes separadamente, están limitadas por (subordinadas a) lo caracterizable (*evaṃ jīvaparayor viśeṣaṇaviśeṣyatvakṛtaṃ svabhāvavailakṣaṇyam āśṛtya bhedanirdeśāḥ pravartante / abhedanirdeśās tu pṛthagsiddhyanarhaviśeṣaṇānāṃ viśesyaparyantatvam āśritya mukhyatvenopapadyante*).

Asimismo, en el inicio del comentario del aforismo I, 4, 27, pág. 546, línea 5, Rāmānuja niega que los defectos del mundo sean transferidos a *Brahman / Vishṇu* en virtud de la peculiar naturaleza de la transformación de *Brahman* en *mundo* que tiene lugar cuando el mundo es creado:

> *nātropadiśyamānasya pariṇāmasya parasmin brahmaṇi doṣāvahatvasvabhāvaḥ, pratyuta niraṅkuśaiśvaryavahatvam eva, ityabhiprāyaḥ.*
>
> «...transferir al Supremo *Brahman* no es la naturaleza propia de la transformación [de *Brahman* en mundo] enseñada ahí [en la Escritura], sino muy por el contrario sólo la de llevarle un ilimitado Señorío –éste es el sentido».

Las deficiencias, pues, que ostentan las almas y el mundo los diferencian de *Brahman / Vishṇu*, constituyen factores de diferenciación, ya que esos factores están en las almas y en el mundo y no así en *Brahman / Vishṇu*. La diferencia originada por la presencia y ausencia de las indicadas imperfecciones concuerda con aquellos textos upanishádicos que afirman la diferencia esencial entre *Brahman / Vishṇu* y el resto de lo existente, seres conscientes o no-conscientes.

3. En el comentario del sūtra de Bādārayaṇa II, 3, 42, pág. 745, líneas 1-13, Rāmānuja señala que existen textos upanishádicos que afirman la identidad del *jīva* y de *Brahman* y otros que la niegan, y concluye que por tal razón se concibe a las almas como cuerpo (podríamos agregar: "o modos") de *Brahman / Vishṇu* para que ambos tipos de declaraciones puedan ser tomadas en su significado primario, principal o directo (y no metafórico). Se puede decir lo mismo con relación al mundo.[20]

4. En esta situación se debe concluir que Rāmānuja adhiere a una interpretación de las *Upanishads* del tipo *bhedābheda* (= *bheda-abheda*),

20. Véase este texto en la sección «Las almas individuales. El alma individual es una parte de *Brahman/Vishṇu*» de este mismo capítulo.

«identidad (*abheda*) con diferencia (*bheda*)»: 1. el mundo tiene como esencia a *Brahman / Vishṇu* y en tal sentido es idéntico a Él, y 2. sin embargo posee atributos que Él no posee y en tal sentido es diferente de Él.

S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. III, págs. 194-195, sintetiza acertadamente la posición de Rāmānuja frente a la relación de identidad y diferencia entre *Brahman* y el mundo:

> «Rāmānuja también habla de *Brahman* como idéntico a las almas individuales o al mundo material y, sin embargo, como diferente de ellos, pero sólo en el sentido en que puede decirse que una característica o una parte es al mismo tiempo idéntica a, y diferente de, la sustancia que posee la característica o el todo a que se dice que la parte pertenece. Las almas individuales y la creación inanimada no pueden existir por sí mismas en forma independiente, sino sólo como partes de *Brahman*. Así debido al hecho de que son partes de *Brahman* su identidad (*abheda*) con *Brahman* se torna tan primaria como su diferencia (*bheda*) en cuanto [en este último caso] la sustancia puede ser considerada diferente de sus atributos».

La posición *bhedābheda* adoptada por Rāmānuja ya había sido propugnada con anterioridad a Rāmānuja por Bhāskara (siglo X), autor también de un comentario de los *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa.[21]

Rāmānuja se inspiró mucho en Bhāskara y muchas de sus doctrinas aparecen ya en dicho autor. Como anota S. Dasgupta, *ibidem*, pág. 195:

> «La principal diferencia que queda con relación a este punto *[de la identidad y la diferencia]* entre Bhāskara y Rāmānuja es que Bhāskara no considera necesario introducir las concepciones de cuerpo y partes o sustancia y atributos. De acuerdo con su doctrina, *Brahman* es inmanente y trascendente al mismo tiempo, y la identidad y la diferencia pueden ser afirmadas respecto de una cosa al mismo tiempo; y esto puede ser ilustrado con los casos de causa y efecto o sustancia y atributos, etcétera».

En vista de las observaciones que anteceden creemos que Rāmānuja, en cuanto adhiere al *abheda* (identidad), puede ser considerado como

21. Sobre el sistema de Bhāskara, véanse S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. III, págs. 6-11, y J. Sinha, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, págs. 652-654.

panteísta y, en cuanto adhiere al *bheda* (diferencia), como no panteísta, en otras palabras como un panteísta *sui generis*, del tipo *bhedābheda*, como dijimos.

Podemos considerar que no existe oposición entre Panteísmo y Monismo en cuanto ambos términos suponen la existencia de una sustancia única (que para el Monismo puede estrictamente ser material o espiritual). Más difícil es armonizar las nociones de Panteísmo y de Teísmo (Monoteísmo) en cuanto éste propugna –como en el caso de Rāmānuja– la existencia de un Dios personal plenamente individualizado y diferente de todo lo demás, mientras que el Panteísmo apunta a una sustancia difusa e indeterminada y a la identidad universal. La historia de las ideas muestra que la coexistencia de Panteísmo y Teísmo (Monoteísmo), consciente o inconsciente, es muy frecuente y aceptable para muchos pensadores, no pudiéndose acusar a quienes la aceptan como culpables de incoherencia.

No creemos que la concepción de Rāmānuja de una creación del mundo por transformación, evolución o modificación (*pariṇāma*) presente mayores dificultades teóricas que una creación por emanación o que una creación *ex nihilo*.

También pensamos que muchas doctrinas panteístas, incluso occidentales, participan sin saberlo de una concepción similar a la del *bhedābheda* sostenido por Bhāskara y Rāmānuja, tema éste al cual nos referiremos a continuación.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL PANTEÍSMO EN OCCIDENTE

El Panteísmo ha tenido en Europa una notable presencia en la historia del pensamiento desde la época griega. Nos limitaremos a señalar algunas manifestaciones del Panteísmo de Occidente. Nos interesa especialmente destacar el hecho de que el Panteísmo occidental es por lo general del tipo *bedhābheda* antes señalado.

1. Nos referiremos en primer lugar a Plotino (204-270 después de Cristo). De acuerdo con Plotino, el Principio Supremo es lo Uno, carente de toda determinación. De lo Uno todo procede por un proceso de emanación en etapas, proceso afectado de una degradación cualitativa, ya que el producto de cada etapa es inferior al producto de la etapa que le

precede y superior al de la etapa que le sigue. El proceso de la emanación es el siguiente: en primer lugar de lo Uno surge la Inteligencia (*νοῦς*); luego de la Inteligencia surge el Alma (*ψυχή, anima mundi*); finalmente del Alma surge la materia, como el último y más imperfecto producto del proceso que ha tenido lugar a partir de lo Uno.[22]

Un tema muy discutido ha sido si el sistema de Plotino constituye o no una doctrina panteísta.[23]

K. Kremer en su artículo «Emanation», en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 2, col. 445-448, considera (col. 446) que en Plotino no se encuentra una doctrina de la creación por emanación, ni Panteísmo, ni una filosofía de la identidad. Por el contrario, F. Klimke, en sus *Institutiones Historiae Philosophiae*, pág. 70, piensa que de acuerdo con Plotino:

> «de lo Uno emanan todas las otras cosas (*omnia alia*), no mediante una creación sino mediante cierta irradiación, emanación, evolución (*explicatione*) sin que debido a ello se conviertan en algo diferente o separado de lo Uno»,

o sea, que Plotino propugnaría una doctrina de emanación, de Panteísmo, de identidad. Cf. Th. Whittaker, antes citado, quien concuerda con Klimke al referirse a la noción plotiniana de *unidad en la diversidad* (pág. 61). Arnou por su parte concluye su estudio sobre este tema sosteniendo que en el sistema de Plotino:

> «existen dos corrientes de ideas que permanecen yuxtapuestas sin fundirse»,

por un lado, una doctrina de *trascendencia exagerada* y una doctrina de *inmanencia panteísta*. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, pág. 817, en una posición similar a la de Arnou expresa que el Neoplatonismo es un Panteísmo dinámico, que todo lo existente es directa o indirectamente una producción de lo Uno, que Dios es todo en todo, pero que lo derivado de lo Uno no es como lo Uno, que conforme los productos que surgen a partir de lo Uno se alejan de Él, van perdiendo en perfección y diferenciándose así de su origen.

22. Cf. Thomas Whitaker, *The Neo-Platonists. A Study in the History of Hellenism*, págs. 53-70.
23. Véase al respecto R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, págs. 151-187.

Nosotros adoptamos una posición similar a la de Arnou (*trascendencia exagerada / inmanencia panteísta*) y consideramos que Plotino, al igual que Rāmānuja, presenta una doctrina panteísta de naturaleza peculiar, aquélla denominada *bhedābheda* en la historia de las ideas en la India: el mundo es idéntico a lo Uno y, al mismo tiempo, no es idéntico a lo Uno. Efectivamente, por un lado, muchos textos nos dicen que lo uno es la ἀρχή [origen] (V, 2, 1, pág. 33, línea 1, etcétera); que todo aquello a lo cual lo Uno dio origen sigue vinculado a lo Uno, no se separa de lo Uno (V, 2, 1, pág. 34, líneas 21-22, etcétera); las comparaciones de la luz (I, 7, 1, pág. 109, líneas 24-25), del sonido (III, 8, 9, pág. 165, líneas 26-28), de la fuente (III, 8, 10, pág. 166, líneas 5-8), de la vida (III, 8, 10, pág. 166, líneas 10-13) apuntan a la identidad esencial de la ἀρχή y de sus productos; y finalmente hay textos que expresan claramente la presencia de lo Uno en todo o la identidad de lo Uno con todo, o del Primer Bien o de la Inteligencia (νοῦς) o del Alma (ψυχή), casos estos aplicables por analogía a lo Uno (I, 7, 1, pág. 109, líneas 26-27; III, 2, 2, pág. 26, línea 18; III, 4, 3, pág. 66, líneas 21-23; III, 8, 10, pág. 166, líneas 5-14; III, 9, 4, pág. 174, líneas 17-19; IV, 2, pág. 11, líneas 39-42; V, 1, 6, pág. 22, líneas 28-37, etcétera). Existen, por otro lado, otros textos que expresan que lo Uno es diferente de lo que de Él surge, como II, 3, 11, pág. 64, línea 19. Es lógico que así sea pues lo que surge de lo Uno es lo plural o múltiple, contrario a la esencia de lo Uno.

2. La Iglesia Cristiana condenó siempre el Panteísmo, ya que él contradice uno de sus dogmas fundamentales: la absoluta diferencia, por un lado, de Dios y, por otro, del mundo y las almas. Cf. H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, núms. 31, 1701, 1803 y 1804. Sin embargo, un buen número de pensadores del ámbito cristiano/católico adhirieron en la Edad Media al Panteísmo. Nos referiremos brevemente a algunos de ellos.

a. Debemos mencionar en primer lugar a Juan Escoto Erígena (Johannes Scotus Erigena) (siglo IX después de Cristo), padre del antiescolasticismo. La obra más importante de Escoto Erígena es *De divisione naturae* incluido en Migne, *Patrologia Latina*, tomo 122.[24]

El 25 de enero de 1225, el Papa Honorius III, debido a ciertas tesis desarrolladas en ese tratado y a la aceptación que el tratado tenía entre

24. Existen ediciones independientes del tratado: Frankfurt, 1964; *Periphyseon –De divisione naturae*, latín/inglés, ed. I. P. Sheldon– Williams, Dublin, 1968/1972.

los Albigenses (véase en este libro el capítulo 9, sección «Observaciones sobre el tema anterior: El Dualismo fuera de la India: Maniqueos, Paulicianos, Bogomiles, Priscilianos y Cátaros»), condena el *De divisione naturae* (ya prohibido anteriormente en el *Concilium Senonense*) y ordena que ese tratado sea quemado. Esta condena, sin embargo, no impidió que la obra continuara en circulación. Las ideas de Escoto Erígena ejercieron gran influencia en el pensamiento de la Edad Media.

Es un punto muy discutido el de si Escoto adhirió o no al Panteísmo, y las opiniones al respecto son muy contradictorias.

El autor anónimo del estudio *De Joanne Scoto Erigena Commentatio*, editado en Bonn en 1835 e incluido en la edición de las obras de Scotus en la Patrología Latina, considera que Scotus incurre en el *horrendum monstrum* del Panteísmo (ed. Migne, pág. 57, párrafo 17) y aduce una serie de pasajes del tratado así como consideraciones en apoyo de su tesis, aunque en pág. 59, párrafo 22, admite que hay lugares en el tratado en que Scotus presenta a Dios separado del universo.

De la misma opinión es M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, que expresa que el principio fundamental de Escoto Erígena es que:

> «No existe sino una sola realidad, Dios, el cual mediante una serie de emanaciones sustanciales y descendentes da origen a todas las cosas y al cual todas las cosas retornan» [pág. 125].

y que:

> «Las principales tendencias surgidas de J. Scoto Eriúgena son: I° el panteísmo y el monismo...» [pág. 130].

Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, tomo V, pág. 59, manifiesta:

> «Se ha dicho y repetido hasta la saciedad que Juan Scoto era panteísta; al principio del siglo xiii se hizo al tratado *Περὶ φύσεως μεριςμοῦ* [de Scotus] responsable del Panteísmo que Amaury de Bennes había extraído de ese tratado, porque no lo había comprendido; y en el siglo XIX B. Haureau [*Histoire de la Philosophie Scolastique, première partie*, Paris, 1872, pág. 159] escribía todavía: [...] "En fin él [*Scotus*] llega, por un camino demasiado conocido y demasiado frecuentado en nuestros días, al Panteísmo más sincero, más patente [...]"».

Además debe tenerse presente en apoyo de una interpretación panteísta del pensamiento de Scotus dos hechos. El primero es que, como ya lo indicamos, el libro *De divisione naturae* fue condenado por el Papa Honorio III con una *sententia acerbissima* en una bula reproducida en Migne 122, págs. 439-440, aunque cierto es que en esa bula no se hace referencia al Panteísmo, lo cual quita a este testimonio gran parte de su valor probatorio. El segundo es que Martín de Polonia, dominicano, muerto en 1278, en su *Chronicon* (editado en Antwerp [Amberes], en 1574), al ocuparse del *Concilio Lateranense IV*, enumera en las págs. 393 y ss. las tesis sostenidas por Amalrico que fueron condenadas en dicho Concilio. Martín de Polonia agrega que todos los errores sostenidos por Amalrico (acusado de Panteísmo y al cual luego nos referiremos) se encuentran en el libro de Joannes Scotus (*qui omnes errores* [los de Amalrico] *inveniuntur in libro qui intitulatur Periphyseos*). P. Duhem, *Le Système du Monde*, tomo V, pág. 247, observa que efectivamente «las diversas proposiciones enumeradas por Martín se leen textualmente, o más o menos, en el *De divisione naturae*» de Scotus.[25]

A estas opiniones que adhieren a la atribución de una posición panteísta a Joannes Scotus se oponen otras que consideran que Scotus no sostuvo el Panteísmo.

Ante todo mencionemos a C.B. Schüter quien en el Prefacio de su edición del *De divisione naturae* de 1838, defiende a Scotus de la acusación de ser un panteísta, que contra él había levantado J. Görres, *professor Monachii docens, vir eruditione et mentis acumine insignis*: «profesor docente de Mónaco, varón insigne por su erudición y el acumen de su mente», para lo cual Schüter aduce una serie de pasajes del tratado de Scotus y una serie de consideraciones. Sin embargo, el mismo Schüter reconoce (pág. 116 *in initio*; pág. 118 b) que algunos pasajes del tratado *De divisione naturae* pueden "saber" (*sapere*) a Panteísmo.

P. Duhem, *Le Système du Monde*, tomo V, niega rotundamente que Scotus fuera panteísta (págs. 61, 249) y considera que sólo,

25. Véase en Duhem, *ob. cit.*, págs. 246-247, de donde proviene esta información, la traducción de la parte pertinente del relato de Martín de Polonia.

«falseando las fórmulas de su pensamiento, desdeñando todas las precisiones, todas las precauciones con las cuales él las había rodeado,» [pág. 249],

se puede extraer de su libro una doctrina panteísta.

No debe sorprender esta diversidad de opiniones ya que la lectura del *De divisione naturae* revela la existencia tanto de pasajes que están a favor de la tesis de que Scotus es un panteísta, como de pasajes que están a favor de la tesis contraria. Señalamos en forma muy sucinta unos pocos pasajes a favor de una u otra opinión del mismo Scotus, únicamente a modo de ejemplo y sin pretender hacer una exposición exhaustiva del tema.

Pasajes de Scotus a favor del Panteísmo en Scotus son:

– *ipse* [Deus] *namque omnium essentia est, qui solus vere est* [I 3, pág. 443 B].

«Pues Él mismo [Dios], que es el único que verdaderamente existe, es la esencia de todas las cosas;»

– *Fieri siquidem aestimatur in creaturis suis universaliter, dum in eis non solum intelligitur esse, sine quo esse non possunt, sed etiam eorum essentia sit* [I 71, pág. 516 C].

«Puesto que se considera que [Dios] llega a ser en sus creaturas universalmente, en cuanto se entiende que Él, sin el cual ellas no pueden existir, no sólo está en ellas, sino que también es la esencia de ellas;»

– *Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est, et omne, quod vere in his, quae sunt, dicitur esse, ipse solus est. Nihil enim eorum, quae sunt, per se ipsum vere est. Quodcumque autem in eo vere intelligitur, participatione ipsius* [Dei], *unius qui solus per seipsum vere est, accipit* [I 72, pág. 518 C].

«Cuando, por consiguiente, oímos [decir] que Dios hace todas las cosas, no debemos entender sino que Dios está en todas las cosas, es decir que es la esencia de todas las cosas, pues Él solo por sí mismo existe verdaderamente y Él solo es todo lo que se dice que verdaderamente existe en aquellas cosas que son. Ninguna cosa de las que existen, existe verdade-

ramente por sí misma; ella recibe lo que se entiende que en ella [existe] verdaderamente, por participación de Él mismo [Dios], el único que por sí mismo verdaderamente existe;»

– *[Magister] ... num negabis, Creatorem et creaturam unum esse? [Discipulus] Non facile negarim; huic enim collectioni resistere videtur mihi ridiculosum esse* [II 2, pág. 528 B].

«[El maestro le pregunta al discípulo:] ¿[...] Negarás que el Creador y la creatura son una sola cosa? [El discípulo contesta:] No lo negaría fácilmente; oponerse a esta recapitulación me parece que es ridículo;»

– *Deus itaque est omne, quod vere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus* [III 4, pág. 633 A].

«Así Dios es todo lo que verdaderamente existe, ya que Él hace todas las cosas y llega a ser en todas las cosas;»

– *Restat sine ulla controversia, unum Deum omnia in omnibus esse fateri* [III 17, pág. 675 B fin].

«Sólo queda reconocer sin controversia alguna que un solo Dios es todas las cosas en todas cosas;»

– *Ipse* [Deus] *erit omnia quae fecit* [III 17, pág. 676 C].

«Él [Dios] será todas las cosas que hizo;»

– *... Profecto dabitur omnia ubique Deum esse, et totum in toto, et factorem et factum, et videntem et visum, et tempus et locum, et essentiam omnium et substantiam, et accidens, et, ut simpliciter dicam, omne, quod vere est, et non est, superessentialis in essentiis, supersubstantialis in substantiis, super omnem creaturam creator, et intra omnem creaturam creatus, et infra omnem creaturam subsistens, ... per genera et species in seipso in infinitum multiplicatus, simplicitatem suae naturae non deserens, et multiplicationis suae infinitatem in seipsum revocans* [III 17, pág. 677 C fin].

«[...] Ciertamente resultará que Dios es en todas partes todas las cosas, y que es todo en todo, y el hacedor y lo hecho, y el que ve y lo visto, el lu-

gar y el tiempo, la esencia de todas las cosas, y la sustancia y el accidente, y para decirlo simplemente, todo lo que verdaderamente existe y no existe, superesencial en las esencias, supersustancial en las sustancias, creador por encima de toda creatura, y creado en el interior de toda creatura, y existiendo por debajo de toda creatura, [...] multiplicado *ad infinitum* en sí mismo a través de géneros y especies, no abandonando la simplicidad de su naturaleza, y haciendo volver a sí mismo la infinitud de su multiplicación;»

– *Ipsum Deum omnium factorem esse, et in omnibus factum, ... nil in eis nisi solus ipse subsistit. Et neque est hoc, ... hoc autem non est, sed omnia est* [III 20, pág. 683 A].

«Que Dios mismo es el hacedor de todas las cosas y en todas las cosas lo hecho, [...] nada en ellas sino solo Él existe. Y ni es esto [...] y por otro lado no es aquello, sino es todas las cosas».

Pasajes de Scotus en contra de la existencia de Panteísmo en su doctrina son:

– *Quot enim numerus est electorum, tot erit* [in vita post mortem] *numerus mansionum; quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit divinarum theophaniarum possessio* [I 8, pág. 448 B fin].

«Pues cuanto es el número de los elegidos, tanto será [en la vida *post mortem*] el número de las mansiones; cuanta fuere la multiplicación de las almas santas, tanta será la posesión de las teofanías divinas».

– *Et implebitur domus Dei, in qua unusquisque ordine sibi congruo constituetur, alii inferius, alii superius, alii in sublimitate naturae, alii super omnem naturalem virtutem circa ipsum Deum* [V 38, pág. 1016 A].

«Y se llenará la casa de Dios en la cual cada uno será establecido en el orden adecuado a él, unos más abajo, otros más arriba, unos en la sublimidad de la naturaleza, otros por sobre toda virtud natural alrededor del mismo Dios».

– *Postremo universalis creatura Creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quo-*

niam omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu [V 20, pág. 894 A].

«Finalmente, toda creatura se unirá al Creador, y será en Él y con Él una sola cosa. Y éste es el fin de todas las cosas visibles e invisibles, ya que todas las cosas visibles se transmutarán en las cosas inteligibles, y las inteligibles en el mismo Dios mediante una admirable e inefable unión, pero no como frecuentemente lo hemos dicho, mediante una confusión o aniquilamiento de las esencias o de las sustancias».

Creemos que la coexistencia de textos que apoyan una interpretación panteísta del pensamiento de Scotus y de textos que pueden servir de fundamento a una interpretación no panteísta autoriza a pensar que Scotus (al igual que Rāmānuja) adhería a una posición del tipo *bhedābheda*, a la que ya nos hemos referido, y que admite que entre Dios y las creaturas existen al mismo tiempo una relación de diferencia y una relación de identidad.

P. Duhem, *Le Système du Monde*, tomo V, pág. 247, apoya de hecho este punto de vista cuando expresa que:

«Si toda creatura tiene una esencia, una *οὐσία* por la cual ella reside eternamente en Dios, por la cual ella es el mismo Dios, ella tiene también una naturaleza, una *φύσις* por la cual ella tiene su existencia propia, su existencia temporal, en la materia, bajo las formas y las especies».

b. Amalrico de Benes (Amaury de Bènes) (siglo XII después de Cristo, murió en 1204) sostuvo también una doctrina panteísta.

Así se expresa F. Klimke, *Institutiones Historiae Philosophiae*, vol. I, pág. 165: «Asimismo Amalrico de Benes (murió *circa* 1206) proclama el Panteísmo en teología». Más adelante nos referiremos a las doctrinas de Amalrico.

Amalrico se retractó de sus doctrinas poco tiempo antes de morir (1204). Sin embargo, esas doctrinas fueron condenadas en el sínodo de París en el año 1210 y los restos de Amalrico fueron sacados de su tumba y arrojados en muladares. Esta información la proporciona la *Chronica Albrici Monachi Trium Fontium*, en *Monumenta Germaniae Historiae*, SS. XXIII, 890, 52-55:

> *Predictus autem heresiarcha Almaricus, quia plane mortuus fuit in illa secta* [la de los Amaurianos], *ab universo concilio etiam post mortem excommunicatus fuit et condempnatus et a cymeterio sacro post quator annos suae tumulationis eiectus, ac ossa et cines eius per sterliquinia sunt dispersa* [citado por Cl. Baeumker, *Contra Amaurianos, Ein anonymer wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts*, pág. XX, nota 1].

El *Concilio Lateranense IV* de 1215 reitera la condena de Amalrico en forma muy dura:

> *Reprobamus etiam et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cuius mentem sic pater mendacii excaecavit, ut eius doctrina non tam haeretica censenda sit, quam insana.*
>
> «Reprobamos y también condenamos el perversísimo dogma del impío Amalrico, cuya mente el padre de la mentira cegó de tal manera que su doctrina no debe ser considerada no tanto herética como insana».[26]

Amalrico fue influido en sus ideas por Juan Escoto Erígena. La obra de Amalrico no ha sido conservada. Sus ideas son conocidas por referencias de otros autores.

Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, tomo V, págs. 246-249, se ocupa de Amalrico. En las págs. 246-247, como dijimos, traduce el comentario del *Concilio Lateranense IV*, que hace Martín de Polonia, (dominicano, muerto en 1278) en su *Chronicon* y en el cual enumera las tesis por las cuales Amalrico fue condenado en dicho Concilio. Entre estas tesis nos interesa en espacial aquí la siguiente:

> «Todos los seres son un solo ser y todos los seres son Dios. Sostiene en efecto que Dios es la esencia (*essentia*) de toda creatura y el ser (*esse*) de toda cosa».

Importante como fuente de información sobre Amaury de Bènes es un tratado contra la secta de Amaury publicado por Cl. Baeumker que

26. Cf. pág. 203, núm. 433 de H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*.

hemos citado anteriormente. De acuerdo con este tratado, las doctrinas sostenidas por los seguidores de Amalrico que afirman el Panteísmo y consecuencias derivadas del mismo eran las siguientes:

Caput I: Deus ... est in omni loco. Deus ... est in tempore. Omnia sunt in ejus essentia.

«Capítulo I: Dios [...] está en todo lugar. Dios [...] está en el tiempo. Todas las cosas están en la esencia de Él».

Caput II: Qui cognoscit Deum in se omnia operari, peccare non potest.

«Capítulo II: El que sabe que todas las cosas en uno mismo son hechas por Dios, no puede pecar».

Caput III: Infernus nichil aliud est quam ignorantia.

«Capítulo III: El infierno no es otra cosa que la ignorancia».

Caput IV: Paradisum cognitionem veritatis dicunt, quam habere se iactant.

«Capítulo IV: Ellos [= los seguidores de Amalrico] dicen que el Paraíso es el conocimiento de la verdad, que ellos se jactan de poseer».

Caput V: Si iudeus habet cognitionem veritatis, quam habemus, non oportet ut baptisetur.

«Capítulo V: Si un judío tiene el conocimiento de la verdad, que nosotros tenemos, no es necesario que sea bautizado».

Caput VI: Si quis a sacerdote longam suscepisset penitentiam, si haberet eorum [de las doctrinas amalricenses] *cognitionem, non oporteret ut ageret penitentiam.*

«Si alguien hubiese recibido de parte de un sacerdote una larga penitencia, pero tuviese el conocimiento de aquéllas [doctrinas amalricenses], no sería necesario que llevara a cabo la penitencia».

Caput VII: Fabulosum dicunt quicquid magistri parisienses de resurrectione asseuerant, quia ... cognitio hec plena est resurrectio, nec alia est expectanda.

«Capítulo VII: Dicen [los amalricences] que es fábula todo lo que los maestros parisienses afirman acerca de la resurrección, porque [...] este conocimiento completo es la resurrección, y no hay que esperar otra».

Caput VIII: Nemo ... potest esse saluus, nisi credat se esse membrum Christi.

«Capítulo VIII: Nadie puede ser salvado, si no cree que él es un miembro de Cristo».

Caput IX: Deus est omnia in omnibus.

«Capítulo IX: Dios es todas las cosas en todas las cosas».

Caput X: Pater incarnatus fuit in Abraham et in aliis Veteris Testamenti Patribus, filius Dei in Christo et in aliis christianis, Spiritus Sanctus in illis quos vocant spirituales.

«Capítulo X: El Padre se encarnó en Abraham y en los otros Padres del Antiguo Testamento, el hijo de Dios en Cristo y en los otros cristianos, el Espíritu Santo en aquellos a los que llaman espirituales».

Caput XI: Corpus domini est ubique.

«Capítulo XI: El cuerpo del señor está en todas partes».

Caput XII: Sicut corpus Domini adoratur in pane consecrato in altari, ita adoratur in pane simplici apposito comedenti. Usque ad V annos omnes homines erunt spirituales.

«Capítulo XII: Así como el cuerpo del Señor es adorado en el pan consagrado en el altar, así es adorado en el pan simple ofrecido al que come. Hasta los cinco años [de edad] todos los hombres serán espirituales».

Inicialmente, Amalrico fue seguido y defendido por un grupo de presbíteros y clérigos de la diócesis de París. El obispo de París hizo que uno de sus allegados se infiltrase en el grupo y adquiriese información sobre los seguidores de Amalrico y sus ideas. Sometidos a juicio por la Iglesia fueron condenados: *igne sunt conflagrati, quidam vero inmurati*: «fueron quemados en la hoguera, pero algunos fueron enterrados vivos en muros» (*Chronicon anonymi Laudunensis canonici*, edición de A. Cartellieri y W. Stechele, Leipzig y París, 1909, págs. 69-70, citado por Baeumker, *ob. cit*, pág. XXI, nota 1).

A pesar de la desaparición de Amalrico y de la ejecución de muchos de sus seguidores, sus doctrinas se mantuvieron adoptadas por otros grupos de creyentes que recibieron diversos nombres y gozaron de la oposición eclesiástica.

c. David de Dinant formuló a fines del siglo XII una teoría en que sostenía un Panteísmo materialista. Esta doctrina fue también condenada en el sínodo de París de 1210. La obra de David de Dinant en que expone su teoría es el tratado *De tomis id est de divisionibus*, igualmente conocido bajo el nombre de *Quaternuli*. Esta obra ha sido conservada sólo en fragmentos editados por Marianus Kurdzialek en 1963 bajo el título *De tomis: Davidis de Dinanto Quaternulorum*.

Santo Tomás, *Summa Theologiae*, Prima pars, Qu. 3, A. 8, condena a David de Dinant en los términos siguientes:

> *Sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam.*
>
> «El tercer error fue David de Dinant, que estultísimamente supuso que Dios es la materia prima».

En su citada obra *Le Système du Monde*, tomo V, págs. 250-260 dedicadas a David de Dinant, P. Duhem cita otros textos que exponen sucintamente el pensamiento de David de Dinant:

–Santo Tomás, *Lectura super secundum librum Sententiarum*, dist. XVII, quaest. 1, y *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XVII ([David de Dinando] [...] *ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia*: «[David de Dinant] osó decir que Dios es lo mismo que la materia prima»);

–Alberto el Grande, *Summa Theologica*, pars II, tract. II, quaest. LXXII, membrum 4, art. 2 y *Summa de creaturis*, pars II, quaest. V, art. 2 etcétera.

En todos los textos se hace referencia al "Panteísmo" materialista del teólogo de Dinant.

d. Otro ejemplo de una doctrina panteísta lo tenemos varios siglos después en Spinoza (1632-1677). En general, las doctrinas de Spinoza fueron duramente criticadas y condenadas desde que fueron, conocidas; y Spinoza personalmente fue objeto de duros vituperios, reprochándosele sus tendencias panteísta y fatalista, e incluso llegándose a "acusarlo" de Ateísmo. Recordemos que durante mucho tiempo el término "Panteísmo" era considerado sinónimo de "Ateísmo".

El mismo Spinoza dice en su carta XXX dirigida *viro nobilissimo ac doctissimo Henrico Oldenburgio* en 1665 que las razones que lo inducen a escribir su *Tratado Teológico-Político* fueron, 1. los prejuicios de los teólogos que impiden que los hombres apliquen su mente a filosofar, 2. la opinión que el vulgo tiene de él al acusarlo de ateísmo, y 3. su deseo de afirmar de todas las formas posibles la libertad de filosofar y de decir lo que sentimos, que es suprimida por la excesiva autoridad y petulancia de predicadores (Spinoza, *Opera*, vol. IV, pág. 166 de la edición de Carl Gebhardt).

Con todo, a partir de fines del siglo XVIII muchos pensadores y escritores manifestaron –con razón y haciéndole justicia– su admiración y respeto por él, entre otros F.H. Jacobi, H. Heine y Goethe.[27]

Spinoza expone su visión panteísta de la realidad en muchos pasajes de su *Ethica* (Spinoza, *Opera*, edición citada).

Spinoza distingue tres aspectos de la realidad: *substantia*, *attributa*, *modi* (*Definitiones* de la *Pars Prima*, III, IV, V).

En la *Propositio* XIV de la *Pars Prima*, Spinoza afirma que:

> *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia.*
>
> «Fuera de Dios no se da ni puede concebirse ninguna sustancia».

De lo cual se concluye en el *Corollarium* I de esa *Propositio* que:

27. Véase Pierre-Henri Tavoillot, *Le crépuscule des lumières*, págs. V-IX.

Deum esse unicum.

«Dios es único».

y en el *Corollarium* II que:

rem extensam, et rem cogitantem, vel Dei attributa esse vel affectiones attributorum Dei.

«La cosa extensa y la cosa pensante son o atributos de Dios o afecciones de los atributos de Dios».

La *Propositio* XVIII de la *Pars Prima* expresa que:

Deus est omnium rerum causa immanens.

«Dios es la causa inmanente de todas las cosas».

En la *Demonstratio* de dicha *Propositio* se aclara:

Omnia quae sunt in Deo sunt.

«Todo lo que existe existe en Dios».

En el *Corollarium* de la *Pars Secunda*, *Propositio* X, Spinoza expresa que:

Hinc sequitur essentiam hominis constitui a certis Dei attributorum modificationibus.

«De esa [*Propositio*] se concluye que la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios».

En el *Praefatio* de la *Pars Quarta* (pág. 206, líneas 23-24) Spinoza equipara a Dios y a la Naturaleza:

aeternum namque illud, et infinitum Ens, quod Deum, seu Naturam appellamus, eâdem, quâ existit, necessitate agit.

> «Pues aquel Ser eterno e infinito, que llamamos Dios o Naturaleza, actúa de acuerdo con la misma necesidad de acuerdo con la cual existe».

En la *Propositio* IV de la misma *Pars Quarta* se dice que:

> *Fieri non potest ut homo non sit Naturae pars.*
>
> «Es imposible que ocurra que el hombre no sea una parte de la Naturaleza» [equiparada anteriormente con Dios].

En la *demonstratio* de esta *Propositio* se aclara (pág. 213, líneas 2-3) que:

> *Potentia, quā res singulares, et consequenter homo suum esse conservat, est ipsa Dei, sive Naturae potentia.*
>
> «La potencia gracias a la cual las cosas particulares y consecuentemente el hombre conserva su ser es la misma potencia de Dios o de la Naturaleza».

Idea ésta reiterada unas líneas después:

> *Potentia itaque hominis ... pars est infinitae Dei, seu Naturae potentiae.*
>
> «La potencia del hombre [...] es una parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza» [pág. 213, línea 7].

La expresión *Deus seu Natura*, «Dios o Naturaleza», es considerada como un argumento decisivo del Panteísmo de Spinoza.

Corrobora el Panteísmo de Spinoza un pasaje de la epístola XLII, dirigida a Jacob Ostens, pág. 208, líneas 29-35, en que Spinoza comentando, como si no fuera propio de él, su libro *Tractatus Theologico-Politicus* (que él no se atreviera a publicar bajo su propio nombre), se refiere a algunas ideas expuestas en dicho Tratado:

> *Aut quae expectatio praemii, aut poenae, quando fato omnia adscribuntur, & inevitabili necessitate omnia à Deo emanare statuitur, vel potiùs, quando totum hoc universum Deum esse statuit? Nam vereor ne*

noster auctor non admodùm alienus sit ab illâ sententiâ: saltem non longè discrepant, statuere omnia necessario à Dei naturâ emanare, & universum ipsum Deum esse.

«¿O qué expectativa [puede haber] de premio o de castigo cuando [como hace el autor] todas las cosas son asignadas al destino y se estatuye que todas las cosas emanan de Dios con inevitable necesidad, o mejor dicho cuando él [= el autor del *Tractatus*] estatuye que Dios es todo este universo? Me temo que nuestro autor no es para nada ajeno a esta afirmación: al menos no discrepan en mucho con respecto a ella [las dos afirmaciones siguientes:] estatuir que todas las cosas necesariamente emanan de la naturaleza de Dios [como sostiene el autor] y que Dios mismo es el universo».

Podemos considerar que en Spinoza se encuentra un Panteísmo del tipo *bedhābheda*, por cuanto, si bien las observaciones anteriores obligan a aceptar en él una posición panteísta que identifica a Dios con la realidad empírica, identificación condensada en la fórmula: *Deus seu Natura*, con todo Spinoza no niega la existencia frente a Dios de la realidad empírica finita y temporal y reconoce diferencias e incluso oposiciones entre Dios, *Natura Naturans*, y la realidad empírica que es su creación, *Natura Naturata*.[28]

CONCLUSIÓN

Los sistemas de Shaṅkara y de Rāmānuja constituyen los dos más importantes sistemas filosóficos interpretativos de las *Upanishads*. La tendencia predominante de Shaṅkara es más filosófica, la de Rāmānuja, más religiosa. El sistema de Shaṅkara ha inspirado en gran medida, como dijimos, a la Filosofía de la India; el de Rāmānuja constituye la Teología más importante del movimiento religioso Vishnuita de la India. A estos sistemas agregaremos en el capítulo siguiente de este libro el de Madhva, y en próxima publicación el de Bhartrihari, que se diferencian por

28. Véase sobre este último punto E.E. Powell, *Spinozas Gottes Begrieff*, págs. 71-73. Sobre el Panteísmo de Spinoza en general, véase la obra de Yirmiyahu Yovel, *Spinoza and other Heretics*, editada por la Princeton University.

igual del de Shaṅkara y del de Rāmānuja, siendo todos ellos considerados, sin embargo, igualmente ortodoxos y vedánticos. Es ésta una manifestación más de la libertad de pensamiento, la apertura intelectual y la tolerancia de ideas que primaron a lo largo de la historia de la Filosofía de la India.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

a.1. Comentario de los Vedānta-sūtras de Bādarāyana

Thibaut, G., *The Vedānta-Sūtras with the commentary of Rāmānuja*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1966, (reimpresión de la edición de 1904), (volumen 48 de la serie Sacred Books of the East). Traducción inglesa de los sūtras de Bādarāyana y del comentario de Rāmānuja.

Otto, R., *Siddhānta des Rāmānuja*, Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr, 1923. Contiene la traducción alemana del comentario del primer aforismo de los *Vedānta-sūtras*.

Lacombe, O., *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1938. Contiene la traducción francesa del comentario del primer aforismo de los *Vedānta-sūtras*.

Karmarkar, R.D., *Śrībhāṣya of Rāmānuja*, Poona: University of Poona, 1959-1964. Traducción inglesa de los sūtras de Bādarāyana y del comentario de Rāmānuja. Tres volúmenes. Contiene el texto sánscrito.

a.2. Otras obras

Krishnamacharya, V. y Ayyangar, M.B.N., *Vedāntasāra of Bhagavad Rāmānuja*, Madras: The Adyar Library, 1953. Traducción inglesa. Contiene el texto sánscrito.

van Buitenen, J.A.B., *Ramanuja's Vedārthasaṃgraha*, Poona: Deccan College, 1956. Traducción inglesa. Contiene el texto sánscrito.

Hohenberger, A., *Rāmānuja's Vedāntadīpa*, Bonn: Selbstverlag der Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1964. Traducción inglesa. Contiene el texto sánscrito de los sūtras de Bādarāyana.

Sampatkumaran, M. R., *The Gitabhasya of Ramanuja*, Madras: Prof. M. Rangacharya Memorial Trust, 1969.

b. Estudios

Hohenberger, A., *Rāmānuja, Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn: Selbstverlag der Orientalischen Seminars der Universität Bonn, 1960.

Keith, A. Berriedale, «Rāmānuja», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 10, págs. 572-574.

Lacombe, O., *L'Absolu selon le Védanta*, Paris: P. Geuthner, 1966.

Sharma, B.N.K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries* (A Critical Exposition), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971 y ss. Expone críticamente los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva de los aforismos de Bādarāyaṇa.
Srinivasachari, P.N., *The Philosophy of Viśistādvaita*, Madras: The Adyar Library and Research Centre, 1970.

c. Exposiciones antiguas (Doxografía)

Bucci Veṅkaṭācārya (fin del siglo XVIII/comienzo del siglo XIX), *Vedāntakārikāvalī*. Texto sánscrito y traducción al inglés por Pandit V. Krishnamacharya, Adyar (Madras): The Adyar Library, 1950.
Lokāchārya (siglo XIII), *Tattvatraya*. Traducción al inglés por M.B. Narasimha Iyengar, publicado por M.C. Krishnan, Triplicane (Madras): The Educational Review, 1974.
Lokāchārya (siglo XIII), *Artha-pañchaka*. Texto sánscrito y traducción al inglés por el Editorial Board de Indore Centre del Bhavati Research Institute Delhi, 1972.
Madhva, capítulo IV del *Sarva-darśana-saṃgraha*. Véase para los datos bibliográficos la Sección «Obras Generales» de la Bibliografía bajo Cowell, E.B. and Gough, A.E.
Srīnivāsadāsa (comienzo del siglo XVII), *Yatīndramatadīpikā*, traducido al inglés por Swāmi Ādidevānanda, Mylapore (Madras): Sri Ramakrishna Math, 1967.

8. LA VÍA DEL AMOR A DIOS (II)

Madhva
Pluralismo. Realismo
Teísmo. Poder absoluto de Dios. Predestinación

INTRODUCCIÓN

Si Shaṅkara interpreta las *Upanishads* como patrocinando un Monismo absoluto con relación a *Brahman*, vacío de toda calificación, un Idealismo también absoluto con relación al *Īshvara* (Señor, Dios), al *jīva* (alma individual encarnada), al mundo, y la absoluta identidad del *jīva*, liberado de la ignorancia, con *Brahman*; si Rāmānuja afirma un Monismo calificado de acuerdo con el cual *Brahman* es el Principio Supremo y las almas y el mundo, aunque diferentes de él, son su cuerpo, son modos de Él, y de Él dependen, Madhva (1198-1278) sostiene una interpretación de las *Upanishads* que ha recibido el calificativo de *Dvaita* ("Dualidad"), aunque en verdad se trata no tanto de un sistema dualista sino *pluralista*.

Madhva es autor de un buen número de obras: un comentario de los *Vedānta-sūtras* de Bādarāyaṇa; un comentario de la *Bhagavad-Gītā* que constituyó su primer trabajo; comentarios de las *Upanishads*; un tratado denominado *Anuvyākhyāna*, en que Madhva aclara y justifica las interpretaciones que da en el comentario de los aforismos de Bādarāyaṇa; un breve tratado, el *Anubhāṣya*, que da la esencia de los citados aforismos, diez otros tratados conocidos bajo el nombre de *daśa-prakaraṇa* en que Madhva expone los principios de su doctrina y entre los cuales se encuentra el *Tattva-saṅkhyāna* («Enumeración de las realidades o categorías de lo real»).

La doctrina de Madhva presenta grandes similitudes con la de Rāmānuja. Como el de Rāmānuja, el sistema de Madhva constituye otra Teología del Vishnuismo, aunque menos difundida.

PLURALISMO

Sobre el concepto de "Pluralismo", véanse los artículos de L. Samson, «Pluralismus», en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, col. 988-995, y de J. Ferrater Mora, «Pluralismo», en el *Diccionario de Filosofía* (ediciones de 1958 y de 1994). El Pluralismo sostiene que:

> «El mundo está compuesto de realidades independientes y mutuamente irreductibles» [Ferrater Mora, 1958], que "hay más de una realidad, o más de un tipo de realidad, [...] que hay muchos, posiblemente infinitos, tipos de realidad [...] Sin embargo, hay casos en los que se afirma que hay un número considerable, o tal vez infinito, de realidades que son sustancialmente del mismo tipo, y se indica que se trata de doctrinas pluralistas. Tal sucede con el atomismo y con las teorías monadológicas» [Ferrater Mora, 1994].

El Pluralismo se opone así al Monismo. En Occidente fue William James quien en forma más resonante expuso la doctrina pluralista en su obra *A Pluralistic Universe* de 1909, reeditada varias veces.[1]

TRES ENTIDADES REALMENTE EXISTENTES Y DIFERENTES ENTRE SÍ: DIOS, LAS ALMAS Y LA MATERIA

Para Madhva existen tres entidades reales y eternas: Vishṇu, designado también con el término "Señor" o "Dios" (*Īśvara*), las almas y la materia. Existen insuperables diferencias: 1. entre Vishṇu y las almas; 2. entre Vishṇu y la materia; 3. entre las almas y la materia; 4. entre las almas entre sí; y 5. entre las cosas materiales entre sí.

Al igual que para Rāmānuja, para Madhva el *Brahman* de las *Upanishads* es un Dios personal identificado con Vishṇu, dotado de infinitas cualidades positivas reunidas en la absoluta simplicidad y unidad de su esencia, y en nada diversas de ella; es causa eficiente de todo; es el úni-

1. Una de estas reediciones es la de la University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996, que es la que utilizamos en una de las secciones siguientes al referirnos con más detalle a William James, filósofo hermano del gran novelista Henry James.

co ser que posee ilimitada autonomía frente a todo e ilimitada soberanía sobre todo; y por obra de cuya gracia los hombres llegan a la meta de la salvación. Vishṇu también tiene su consorte en Lakshmī. Se manifiesta bajo múltiples formas (*avatāras*). Las almas y las cosas materiales, reales, eternas, y diversas entre sí, dependen de Vishnu en su existencia, actividad y destino.[2]

Tres versos del *Mahābhāratatātparyanirṇaya* (en *Sarvamūla-granthāḥ, Collected Works of Śrī Madhwācārya*, Bangalore: Śrī Vyāsa Madhwa Sevā Pratiṣṭhānā, 1999, volumen V) I, 69 c-d-70, pág. 11, expresan estas dos características, realidad y diferencia:

jagatpravāhaḥ satyo 'yaṃ
pañcabhedasamanvitaḥ // 69 c-d//

jīveśayor bhidā caiva
jīvabhedaḥ parasparam/
jaḍeśayor jaḍānāṃ ca
jaḍajīvabhidā tathā // 70//

«Este fluir del Universo es real,
dotado de cinco formas de diversidad:

diferencia entre los *jīvas* y el Señor,
diferencia de los *jīvas* entre sí,
entre la materia y el Señor
y entre las cosas materiales [entre sí],
igualmente diferencia entre la materia y los *jīvas*».

EL PLURALISMO ABSOLUTO DE MADHVA

Existen numerosos textos de Madhva que al igual que la estrofa que precede se refieren a su concepción pluralista de la realidad.

La naturaleza propia (*svabhāva*) de las cosas es la diferencia (*bheda*), fundada en la posesión de infinitas características propias diversas (*viśeṣa*) de todas las cosas.

2. Sobre Vishṇu, véase la sección «El Señor. Vishṇu. Nombres de Vishṇu» en el capítulo 7 de este libro.

En este mundo marcado por la pluralidad cada ser tiene sus características propias esenciales (*viśeṣa*), que lo diferencian de los otros (*svarūpabheda*), es decir, que fundamentan sus diferencias frente a los otros. El conjunto de estos *viśeṣas* constituye su individualidad, su naturaleza propia (*svabhāva* o *svarūpa*).

En el *Śrīmadbhagavadgītātātparyanirṇaya* XI, 15, volumen I, págs. 369-372, Madhva cita un largo pasaje del *Brahmatarka*, obra que él atribuye a Vyāsa, en que se encuentra expresada una idea que Madhva hace suya:

> *... viśeṣo 'pi svarūpaṃ sa svanirvāhaka eva ca.*
>
> «La característica esencial es la naturaleza propia y ella [= la característica esencial] es la que lleva [a una cosa] a su completa realización [que hace de ella algo diferente de las otras cosas] [...]».

En el *Vishṇutattvavinirṇaya*, volumen VII, págs. 93-95, Madhva en un desarrollo sobre el tema del *bheda*, "diferencia", expresa en pág. 94:

> *bhedas tu svarūpadarśana eva siddhaḥ / prāyaḥ sarvato vilakṣaṇaṃ hi padārthasvarūpaṃ dṛśyate / asya bheda iti tu padārthasya svarūpam itivat / yadi na svarūpaṃ bhedas tadā padārthe dṛṣṭe prāyaḥ sarvato vailakṣaṇyaṃ tasya na jñāyeta / ajñāte ca vailakṣaṇye ātmani ghaṭa ityapi saṃśayaḥ syāt / na hi kaścit tathā saṃśayaṃ karoti / jñātvaiva prāyaḥ sarvato vailakṣaṇyaṃ kasmiṃścit eva sadṛśe saṃśayaṃ karoti / na hyātmani 'ahaṃ devadatto na vā' iti kasyacit saṃśayo bhavati / sāmānyataḥ sarvavailakṣaṇye jñāta eva ghaṭatvādijñānam /.*
>
> «La diferencia es establecida en la captación misma de la naturaleza propia, pues la naturaleza propia de una cosa es captada como dotada de características diferentes, en términos generales, de todo [lo demás]; pero [cuando se dice] "la diferencia" de ésta [cosa respecto de las otras] es como decir "la naturaleza propia de la cosa". Si la diferencia no fuera la naturaleza propia, entonces, cuando una cosa es captada, no se percibiría su posesión de características diferentes, en términos generales, de todo [lo demás]. Y, al no percibirse su posesión de características diferentes [de las de las otras cosas], se podría dar esta duda con relación a uno mismo: "¿soy una vasija?". Pero nadie tiene una duda

así [lo que explica que, al verse a uno mismo y a la vasija, se está también viendo las diferencias de uno frente a la vasija y de la vasija frente a uno]. Percibiéndose la posesión [por parte de una cosa] de características diferentes, en términos generales, de todo [lo demás], al darse algo similar [entre esa cosa y otra] se produce la duda. Pues nadie tiene esta duda con relación a uno mismo: "¿yo soy Devadatta o no?" [por cuanto mi identidad es completamente diferente de la del otro]. Sólo cuando se percibe la posesión, en términos generales, de todas las características diferentes [de todo lo demás] se da el conocimiento de que [algo] es una vasija, etcétera».

En el *Taittirīyopaniṣadbhāṣya*, volumen III, págs. 144-149, Madhva expresa:

na ca bhedadarśanam asukaram / svarūpatvād bhedasya / sarvavyāvṛttaṃ hi sarvasya svarūpaṃ sarvair anubhūyate / ... na ca paścad bhedo jñāyata ityatra kiñcin mānam / na hi dṛṣṭavastunaḥ puruṣasya tasya vastvantarād bhede saṃśayaḥ kacid dṛṣṭaḥ / ... ato vyāvṛttir eva svarūpam /
asya bheda iti viśeṣyatvam asya svarūpam itivat / ...
asmād vyāvṛttir anyasya svarūpam anyasmād vyāvṛttir asya svarūpam iti naikasvarūpatā / ... na ca svarūpatvena bhedasyābhāvo bhavati /.

«La captación de la diferencia no es difícil, ya que la diferencia es la naturaleza propia [de la cosa], pues la naturaleza propia de todas las cosas es experimentada por todos como diversa de todo [...] No hay ninguna prueba de que la diferencia sea conocida después [de que la cosa es percibida, o sea, después de que su naturaleza propia es captada, es decir: ambas son conocidas simultáneamente]. Cuando una persona ve una cosa, no se ha visto nunca [que exista en él] una duda con respecto a la diferencia [de esa cosa] frente a otra cosa [...] Por consiguiente, sólo la diversidad [producida por las características diferentes que toda cosa tiene] es la naturaleza propia.
[Cuando se dice] "la diferencia" de esta cosa [respecto de las otras] es como decir "el hecho de estar caracterizada por [determinadas] cualidades propias", [es decir] "su naturaleza propia" [...]
La diversidad frente a una cosa [B] [de otra cosa A] es la naturaleza propia de esta otra [cosa A]; la diversidad frente a la otra cosa [A] [de la

> cosa B] es la naturaleza propia de esta cosa [B]. No hay así aislado el ser naturaleza propia [de algo, sólo hay naturaleza propia con relación a otro: de uno con otro y de otro con uno] [...] Y por el hecho de ser naturaleza propia la diferencia no deja de existir [es decir, puede asumir las dos funciones: la de naturaleza propia y la de diferencia]».

Para Madhva, en el mundo reina así el *svarūpabheda* o diferencia de naturalezas, fundada –como dijimos– en la diversidad de las características propias de todos los seres y cosas.

En su obra *Brahmasūtrāṇuvyākhyāna* II, 2, estrofa 124, volumen II, págs. 380, Madhva afirma apoyándose en las Escrituras (*Shruti*):

> *ekatve nāsti mānaṃ ca śrutir apyāḥ sādaram / bhinnāś ca bhinnadharmāś ca padārthā akhilā api.*
>
> «No hay prueba de la unidad, la Escritura dice con pleno conocimiento de causa: todas las cosas son diferentes y tienen cualidades diferentes».

Una diferencia a la que Madhva asigna gran importancia es aquella entre el alma individual y Vishṇu, el Señor. Madhva se refiere a ella en numerosos pasajes de su obra, como por ejemplo en *Vishṇutattvavinirṇaya*, volumen VII, págs. 83 y 88, donde dice:

> *na ca jīveśvarābheda eva tātparyam āgamasya / tatra pramāṇābhāvāt.* [pág. 83].
>
> «Los textos que transmiten las doctrinas sagradas (*āgama*) no tienen como objeto la identidad del *jīva* y del Señor, por cuanto no existe ningún medio de conocimiento que la establezca».

En la pág. 88 donde expresa la misma idea:

> *ataḥ sarvapramāṇaviruddhatvān nābhede tātparyaṃ vākyasya.*

En la estrofa 6 del *Brahmasūtrānubhāshya*, citada más adelante, se dice que Vishṇu es *anyaś [...] jīvataḥ*: «diferente del *jīva*».

Y en el *Brahmasūtrānuvyākhyāna* I, estrofa 99, tenemos:

ato jīvaikyam api sa nirācakre jagadguruḥ /

«Por consiguiente, el Maestro del Universo [= Bādarāyaṇa]
rechazó también la identidad
del *jīva* [con *Brahman* = Vishṇu]».

La diferencia entre el *jīva* (alma individual, encarnada o liberada) y el Principio Supremo (Vishṇu, en Madhva) es uno de los temas en que Madhva difiere más profundamente de Shaṅkara, para quien la identidad del alma individual liberada (el *jīva* en su verdadera naturaleza) y el Principio Supremo (*Brahman*, para Shaṅkara) constituye uno de los principales postulados de su doctrina.

Se trata, pues, en Madhva de un Pluralismo y Realismo ontológico absolutos en la cúspide del cual reside Vishṇu, concebido como un *Dios personal*.

Suzanne Siauve en *La doctrine de Madhva. Dvaita-Vedānta*, pág. 208, describe en forma muy clara el Pluralismo de Madhva, elemento esencial de su sistema:

> «El mundo, tal como él es dado en la experiencia, está constituido por objetos múltiples, diferentes del sujeto pensante, y separados los unos de los otros. Estos objetos pertenecen conjuntamente a un mismo mundo, insertos en un único contexto espacio-temporal, condición necesaria de nuestros juicios de realidad. Pero en el interior de este cuadro reina, al parecer, un pluralismo absoluto: cada realidad es, por esencia propia, *svarūpa*, diferente de las otras; la yuxtaposición de dos realidades de inmediato hace aparecer los caracteres individuales, los *viśeṣa*, por los cuales cada una se opone a la otra. Hay que agregar que incluso esta oposición no es un rasgo común, pues cada una posee su manera propia de diferir de la otra.
>
> Parece, pues, posible decir que, para Madhva, no existen dos cosas perfectamente idénticas, no solamente a causa de la diversidad de los contextos en los cuales ellas se encuentran, sino también por el poder mismo de la individualización que da a cada ser su capacidad de existencia propia. Un pluralismo cualitativo rige el mundo material de la misma manera como rige el mundo de los seres espirituales».

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL PLURALISMO DE WILLIAM JAMES

Como hemos dicho, William James (1842-1910) es el más decidido representante de un Pluralismo radical en Occidente. La posición de William James es terminante y clara.

Lo que la experiencia nos revela es que nada es simple, que todo está constituido por una pluralidad de elementos:

> *For pluralism, all that we are required to admit as the constitution of reality is what we ourselves find empirically realized in every minimum of finite life. Briefly it is this, that nothing real is absolutely simple, that every smallest bit of experience is a* multum in parvo *pluraly related ...* [*A Pluralistic Universe*, pág. 322].

> «Para el Pluralismo, todo lo que se nos pide admitir como la constitución de la realidad es lo que nosotros mismos encontramos empíricamente realizado en cada mínimo de vida finita. Sucintamente es esto: que nada real es absolutamente simple, que toda pequeña porción de experiencia es un *multum in parvo* [mucho en lo pequeño] pluralmente relacionado».

Cada cosa en esa multiplicidad está relacionada con las otras cosas ya sea directamente ya sea mediante otras cosas intermedias –o puede estarlo:

> *Things are 'with' one another in many waysn* [*ob. cit.*, pág. 321].

> «Las cosas están unas "con" otras de muchas maneras [...]»

> *In the each form on the contrary, a thing may be connected by intermediary things, with a thing with which it has no immediate or essential connexion. It is thus at all times in many possible connexions which are not necessarily actualized at the moment* [*ob. cit.*, pág. 324].

> «En el modelo pluralista, por el contrario, una cosa puede estar conectada por medio de cosas intermediarias con una cosa con la cual no tiene una conexión inmediata o esencial. Está así en todo momento en mu-

chas posibles conexiones que no están necesariamente actualizadas en ese momento».

Our 'multiverse' still makes a 'universe'; for every part, though it may not be in actual or immediate connexion, is nevertheless in some possible or mediated connexion, with every other part however remote, through the fact that each part hangs together with its very next neighbors in a inextricable interfusion [*ob. cit.*, pág. 325].

«Nuestro "multiverso" con todo forma un "universo"; pues cada parte, aunque pueda no estar en conexión actual o inmediata, está con todo en alguna posible o mediata conexión con cualquier otra parte por muy remota que sea, por el hecho de que cada parte está unida con su vecinas muy cercanas en una inextricable interfusión».

Pero nada unifica ese conjunto de cosas o constituye (como en el caso Vishṇu en Madhva) una instancia superior que las domina:

Nothing includes everything or dominates over everything ... The pluralistic world is thus more like a federal republic than like an empire or a kingdom [*ob. cit.*, págs. 321-322].

«Nada incluye a todo o domina sobre todo [...] El mundo pluralístico es así más similar a una república federal que a un imperio o a un reino».

Podemos encontrar en la doctrina budista (siglo VI antes de Cristo) anterior en muchos siglos a Madhva dos aspectos similares a los que encontramos en Madhva y en William James: 1. según el Budismo toda nuestra realidad está constituida por *dharmas*, factores o elementos constitutivos de lo existente; estos *dharmas* se reúnen y dan lugar a los seres y cosas de nuestra realidad empírica. Se puede hablar del pluralismo budista por cuanto los *dharmas* no son similares entre sí ya que cada *dharma* surge a la existencia por cooperación de otros múltiples *dharmas* que actúan como causa, y no bien surge desaparece siendo reemplazado por otro *dharma*, que por surgir de otras causas es necesariamente diferente del *dharma* reemplazado (aunque pueda presentar alguna similitud con él). 2. Cada cosa es producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de cosas que actúan como causas; y consecuentemente cada

una de esas cosas que actúan como causa es, a su vez, producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas que también actúan como causas, y así sucesivamente en un proceso hacia atrás que no tiene comienzo. La necesidad de una pluralidad de causas y/o condiciones para el surgimiento de algo es afirmada así por el Budismo. Un proceso similar tiene lugar con relación a los efectos. Cada una de las cosas que son producidas como efecto, actuando como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas como efectos, y así en un proceso hacia adelante sin fin. El resultado es una interdependencia universal.

EL *TATTVASAṄKHYĀNA*

El Pluralismo extremo que preconiza Madhva no impide, sin embargo, que las entidades existentes puedan ser reunidas en un sistema de diversas categorías, lo que no les hace perder la individuación absoluta que las caracteriza.

Dos breves tratados de Madhva, el *Tattvasaṅkhyāna* («Enumeración de los *tattva*, realidades») (en el volumen VII de la edición citada de la obra de Madhva, págs. 25-30), en 11 estrofas, y el *Tattvaviveka* («Discriminación de los *tattvas*», en la edición citada de la obra de Madhva, volumen VII, págs. 31-35), en 13 estrofas, que desarrollan el mismo tema, proporcionan una clasificación general de todo lo que existe, con existencia real como dijimos. Estas obras constituyen una exposición esquemática de la ontología de Madhva. En ellas se nos revela la relación jerárquica que une a las entidades diferentes de Vishṇu con Vishṇu, el destino a que están sometidas, y las características y atributos de las mismas.

El tratado *Tattvasaṅkhyāna* se compone, como dijimos, de 11 estrofas que damos a continuación en su original sánscrito y traducción con breves aclaraciones y adoptando por razones de claridad la disposición de los versos de Helmuth von Glasenapp, en su libro *Von Buddha zu Gandhi*, págs. 187-192.

1

svatantram asvatantraṃ ca dvividhaṃ tattvam iṣyate /

«Se postula que la realidad es de dos clases:
dependiente de sí misma y no-dependiente de sí misma».

[El criterio más amplio para la clasificación de los seres y cosas que constituyen la realidad es el de tener o no autonomía (*svatrantra/asvatantra*), el de tener o no la causa en sí mismo, el de la dependencia o no de otro, la posesión o no del libre albedrío.]

svatantro bhagavān Viṣṇur

«Dependiente de sí mismo es el Señor Viṣṇu,»

[De entre los seres *sólo* el *Dios* Vishṇu *es autónomo*, tiene en sí mismo su causa, no depende de nadie, está al margen de toda limitación, no está sometido a ninguna determinación. Es el ser libre por excelencia que en su existencia y en su hacer no está subordinado a nada ni a nadie.]

bhāvābhāvau dvidhetarat //

«Lo demás [= lo no-dependiente de sí mismo]
es de dos clases: existencia y no existencia».

[Lo no-dependiente de sí mismo, o sea *todo lo diferente de Vishṇu*, se clasifica a su vez con el criterio del ser o no-ser, *está determinado por la existencia o la no existencia*. Esto implica que Vishṇu para Madhva queda fuera de esta atribución.]

2

prākpradhvaṃsasadātvena trividho 'bhāva iṣyate /

«Se postula que la no existencia es de tres clases:
[no existencia de una cosa] antes [de su producción],
[no existencia de una cosa] después de su destrucción,
[no existencia de una cosa] siempre».

[En este verso Madhva señala las diversas clases de *no-existencia*. En el ámbito del no ser se dan para él tres posibilidades: *el no existir y llegar a ser*, *el no existir después de haber sido*, *el no existir nunca*, o sea, la inexistencia absoluta.]

cetanācetanatvena bhāvo 'pi dvividho mataḥ //

«Se considera también que la existencia es de dos clases:
consciente y no consciente».

[Pasando a *la existencia*, Madhva sostiene que todo lo que existe se divide en dos grandes categorías: *lo consciente*, es decir, los seres dotados de conocimiento y sensibilidad, y *lo no-consciente*, o sea, la materia, lo inerte. En Rāmānuja también se encuentra la división de todo en *cit* = *cetana* y *acit* = *acetana*. Véase la sección «El mundo» del capítulo 7, referente a la doctrina de Rāmānuja en este mismo libro.]

3

duḥkhaspṛṣṭaṃ tadaspṛṣṭam iti dvedhaiva cetanam /

«Lo consciente es ciertamente de dos clases:
afectado por el sufrimiento y no afectado por él».

[El criterio del sufrimiento divide a *los seres conscientes* en dos grupos: *los afectados por el sufrimiento* y *los no-afectados por el sufrimiento* en cualquiera de los tres tiempos, el pasado, el presente y el futuro.]

nityāduḥkhā Ramā 'nye tu spṛṣṭaduḥkhās samastaśaḥ //

«Ramā [= la Diosa consorte de Vishṇu]
está eternamente al margen del sufrimiento,
pero los otros [seres = los mortales] en su integridad
están [o han estado o estarán] afectados por el sufrimiento».

[Madhva, al igual que Rāmānuja, tiene una concepción antropomórfica de la divinidad. Ella se manifiesta en este verso en la atribución de una consorte, Ramā, a Vishṇu. *Sólo* la consorte de Vishṇu, *Ramā*, *está no afectada por el sufrimiento* siempre. Los demás seres se encuentran todos en la categoría de *los afectados por el sufrimiento*. Véase la sección «La consorte de Vishṇu» en el capítulo 7. Se expresa aquí la idea pesimista de que el sufrimiento es el destino *transitorio* o *eterno* del hombre, pero su destino inexorable al fin.]

4

spṛṣṭaduḥkhā vimuktāś ca duḥkhasaṃsthā iti dvidhā /

«Los [seres que están o han estado o estarán]
afectados por el sufrimiento
son de dos clases:
instalados en el sufrimiento o liberados».

[Aparece en este verso la noción de Liberación, y es ésta la que va a determinar *una nueva división de los seres conscientes* en *sometidos al sufrimiento*, que es la condición del hombre en sí, y *liberados*, que son los que han puesto fin a esa condición humana, hacen cesar las reencarnaciones y gozan de la beatitud al lado de Vishṇu.]

duḥkhasaṃsthā muktiyogyā ayogyā iti ca dvidhā //

«Los [seres] instalados en el sufrimiento
son de dos clases:
aptos para la Liberación y no aptos [para ella]».

[*Los* seres sumergidos en la condición humana, *sometidos* por ello *al sufrimiento*, a su vez *son, unos, capaces de llegar a la Liberación, otros, incapaces de alcanzarla*, o sea, condenados al sufrimiento por una eternidad sin fin.]

5

devarṣipitṛpanarā iti muktās tu pañcadhā /
evaṃ vimuktiyogyāś ca

«Los [seres ya] liberados son de cinco clases:
los Dioses [como Vāyu], los Rishis [como Nārada],
los Grandes Antepasados, los Reyes [como Raghu],
los hombres [superiores por su gran devoción],
y así son los [seres] aptos para la Liberación».

[Esta parte de la estrofa está destinada a describir las *cinco clases de los seres que son ya liberados*, frente a los que están instalados en el sufri-

miento, y también señala que los seres que son capaces de liberarse son así como estos dados como ejemplo de liberados, y tienen que estar dotados de las mismas cualidades que los pertenecientes a estos cinco grupos señalados.]

tamogāḥ sṛtisaṃsthitāḥ //

6

iti dvidhā muktyayogyā

«Los [seres] que van a las tinieblas
y los que se quedan [para siempre] en el *saṃsāra*:

así de dos clases
son los [seres] no aptos para la Liberación».

[Por su parte, *los seres que no son capaces de alcanzar la Liberación* tienen un doble destino eterno: *el castigo del infierno* con sus tormentos o *la permanencia sin fin en la serie de existencias dolorosas*, el *saṃsāra*.]

daityarakṣaḥpiśācakāḥ /
martyādhamaś caturdhaiva tamoyogyāḥ prakīrtitāḥ //

«Los [seres] aptos para las tinieblas
son considerados de cuatro clases:
los *Daityas*, los *Rākṣasas*, los *Piśācas* [seres malignos],
los inferiores [por inmorales] entre los mortales».

[Dentro *de los seres que no son capaces* de llegar a la Liberación los que merecen el castigo del infierno, o sea, *los "aptos para las tinieblas"* abarcan a los seres malignos, demoníacos, como los *Daityas*, etcétera, que son creaciones de la mitología tradicional india, y a los hombres inferiores por sus cualidades morales, por su maldad, por su negación a someterse a Vishṇu.]

7

te ca prāptāndhatamasaḥ sṛtisaṃsthā iti dvidhā /

«Y [todos] estos [= los aptos para las tinieblas]
son de dos clases:
los que [ya] han alcanzado las tinieblas
y los que [aún] se encuentran en el *saṃsāra*».

[Y dentro *de los seres que no son capaces* de llegar a la Liberación, los que merecen el castigo del infierno, o sea, las mencionadas cuatro clases de *"aptos para las tinieblas" son* a su vez divididos en dos clases: *los que ya llegaron a su destino infernal* y *los que todavía se encuentran en la existencia* pero se encaminan al mismo destino final.]

nityānityavibhāgena tridhaivācetanaṃ matam //

«Se considera que lo no-consciente es de tres clases:
según su participación en lo eterno y en lo no-eterno».

[Retomando la anterior división entre lo consciente y lo no-consciente, expresada en la estrofa 2, después de haber considerado lo consciente, Madhva pasa ahora a ocuparse de *lo no-consciente*. Las tres clases de lo no-consciente que menciona este verso son: *participar sólo de lo eterno, participar de lo eterno y de lo no-eterno, participar sólo de lo no-eterno*.]

8

nityā vedāḥ

«Eternos son los *Vedas*,»

[Madhva expresa aquí un principio fundamental del Brahmanismo y del Hinduismo: los *Vedas*, las Escrituras Sagradas, han existido desde siempre y continuarán existiendo; además no son la obra de ninguna persona humana o divina (*apauruṣeya*); se autorrevelan a sí mismos o son revelados por un Dios a seres privilegiados; ellos son inalterables, no están expuestos a cambio alguno; ellos contienen el criterio de verdad que rige todo; ellos expresan verdades eternas. Así, *los Vedas* constituyen

en la clasificación de Madhva *lo no-consciente que participa sólo de lo eterno*.]

purāṇādyāḥ kālaḥ prakṛtir eva ca /
nityānityaṃ tridhā proktam

«Se dice que lo eterno y [a la vez] no eterno
es de tres clases:
los *Purāṇas* y otras obras, el tiempo y la materia».

[Con "los *Purāṇas* y otras obras", el texto se refiere a *todas aquellas obras que constituyen la llamada Smriti*, que conserva la Tradición. Estos textos, *el tiempo* y *la materia* constituyen las tres clases de *lo no-consciente que participa a la vez de la eternidad y de la no-eternidad*; de la eternidad, en cuanto son principios eternos que siempre han existido y siempre existirán –como los *Vedas*– pero, a diferencia de ellos participan también de la no-eternidad, en cuanto tienen aspectos cambiantes (por ejemplo, las transformaciones de la *Smriti*, ya que partes de la misma dejan de tener vigencia; el transcurrir del tiempo: pasado, presente, futuro; y la evolución de la materia que implica una transformación). En cuanto a la materia, *prakriti*, su naturaleza, su constitución (*guṇas*), sus atributos, y la forma de su evolución (*pariṇāma*), Madhva adhiere a la concepción propia del sistema filosófico indio Sāṃkhya, pero, a diferencia del Sāṃkhya, sostiene que la materia no es un principio absoluto autónomo, sino que está, como todo, subordinada (*paratantra*) a la voluntad de *Vishṇu*, el Ser Supremo.]

anityaṃ dvividhaṃ matam //

9

asaṃsṛṣṭaṃ ca saṃsṛṣṭam

«Se considera que lo no-eterno es de dos clases:
compuesto y no-compuesto».

[A su vez, *lo que participa de lo no-eterno* puede ser o compuesto, es decir *lo constituido por partes*, por elementos, o bien no-compuesto, es decir *un todo, uno*.]

asaṃsṛṣṭaṃ mahān aham /
buddhir manaḥ khāni daśa mātrā bhūtāni pañca ca //

«Lo no-compuesto son:
Mahat [= el principio pensante],
el *Ahaṃ* [= *Ahaṃkāra*, la conciencia de yo],
la *Buddhi* [= el intelecto], el *Manas* [= la mente],
los diez *Kha* [= aberturas:
los cinco órganos de los sentidos
y los cinco órganos de la acción],
los [cinco] *mātrā* [= *Tanmātra*, elementos sutiles],
y los cinco *[Mahā]bhūta* [= elementos toscos]».

[*Lo que participa de lo no-eterno y es no-compuesto*, como el *Mahat*, etcétera constituye las diversas formas que sucesivamente toma la materia en el curso de su evolución y que dan origen al mundo y a los componentes físicos y psíquicos del individuo. Madhva acepta la evolución de la Materia tal como la concibe el Sāṃkhya. Véase en la Parte IV de nuestro libro *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*, la sección *Sāṃkhya theory of evolution*, págs. 201-203.]

10

saṃsṛṣṭam aṇḍaṃ tadgaṃ ca samastaṃ saṃprakīrtitam /

«Se considera que lo compuesto
es el huevo cósmico y todo lo en él contenido».

[Y *lo que participa de lo no-eterno y es compuesto* o formado por partes o por elementos constitutivos es el llamado "huevo cósmico" que es una forma metafórica de designar a *la esfera del universo que contiene a los múltiples mundos*.]

sṛṣṭiḥ sthitiḥ saṃhṛtiś ca niyamo 'jñānabodhane //

11

bandho mokṣaḥ sukhaṃ duḥkham āvṛtir jyotir eva ca /
Viṣṇunā 'sya samastasya samāsavyāsayogataḥ //

«La creación, la conservación y la destrucción,
el control [del mundo], el saber y la ignorancia,

el encadenamiento [a las reencarnaciones],
la Liberación [de las reencarnaciones],
la felicidad y el sufrimiento,
el ocultamiento y la luz de todo esto [= el Universo]
[se producen] por obra de Vishṇu
por combinación y disgregación».

[Esta última estrofa se refiere al *único Principio* que es *svatantra*, autónomo, dependiente de sí mismo, el *Dios Vishṇu*, exaltando su *omnipotencia*.]

Tres temas de este pequeño tratado de Madhva merecen especial mención: la *unicidad* de Vishṇu, el *poder absoluto* de Vishṇu y la *Predestinación* de los seres.

UNICIDAD DE VISHṆU. SU INDEPENDENCIA, SUS EXCELSAS CUALIDADES

La *independencia* es, como hemos dicho, el criterio fundamental de la clasificación ontológica de Madhva. Todo se distribuye así en dos grandes categorías: *lo autónomo* y *lo dependiente*. Pero *lo único autónomo*, que no depende de nada ni de nadie para existir y para actuar, que tiene su causa en sí mismo es *Vishṇu*. Todo lo demás pertenece al reino de *lo dependiente*, de lo condicionado. La absoluta autonomía le da a Vishṇu un *status* único, más aún, la autonomía es un atributo que nadie comparte con Él.

Vishṇu también es *único por las excelsas cualidades* que lo caracterizan. En toda su obra, en múltiples pasajes, Madhva se complace en enumerar las supremas virtudes de Vishṇu.

Tomemos como ejemplos de los mismos el primer *Adhyāya* del *Brahmasūtrāṇubhāshya*, que es un epítome en 32 versos de su *Bhāshya*, «Comentario», de los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa, y los versos 10 (c-d) a 13 del primer capítulo del *Mahābhāratatātparya-nirṇaya*.

Brahmasūtrānubhāshya,
Prathamādhyāyaḥ, vol. II (de la citada edición), pág. 279:

El *Brahmasūtrāṇubhāshya* es un texto característico de la forma de proceder de los antiguos comentadores del tratado de Bādarāyaṇa. Madhva interpreta todos los *sūtras* de Bādarāyaṇa, y por consiguiente todos los textos upanishádicos, en el sentido de que ellos sin excepción, en todas sus formulaciones, se refieren a Vishṇu, tienen en mira a Vishṇu, con la finalidad de dar a conocer su naturaleza y sus excelsos atributos.

En la traducción que damos después del texto sánscrito del *Adhyāya* señalamos entre corchetes los *sūtras* de Bādarāyaṇa que sirven de base a los atributos enumerados por Madhva como propios de Vishṇu.

Nārāyanaṃ guṇaiḥ sarvair udīrṇaṃ doṣavarjitam /
jñeyaṃ gamyaṃ gurūṃś cāpi natvā sūtrārtha ucyate // 1 //

viṣṇur eva vijijñāsyaḥ sarvakartā "gamoditaḥ /
samanvayād īkṣateś ca pūrṇānando 'ntaraḥ khavat // 2 //

praṇetā jyotir ityādyaiḥ prasiddhair anyavastuśu /
ucyate viṣṇur evaikaḥ sarvaiḥ sarvaguṇatvataḥ // 3 //

sarvago 'ttā niyantā ca dṛśyatvādyujjhitaḥ sadā /
viśvajīvāntaratvādyair liṅgaiḥ sarvair yutaḥ sa hi // 4 //

sarvāśrayaḥ pūrṇaguṇaḥ so 'kṣaraḥ san hṛdabjagaḥ /
sūryādibhāsakaḥ prāṇaprerako daivatair api // 5 //

jñeyo na vedaiḥ śūdrādyaiḥ kampako 'nyaś ca jīvataḥ /
patitvādiguṇair yuktas tadanyatra ca vācakaiḥ // 6 //

mukhyataḥ sarvaśabdaiś ca vācya eko janārdanaḥ /
avyaktaḥ karmavākyaiś ca vācya eko 'mitātmakaḥ // 7 //

avāntaraṃ kāraṇaṃ ca prakṛtiḥ śūnyam eva ca /
ityādyanyatraniyatair api mukhyatayoditaḥ /
śabdair ato 'nantaguṇo yacchabdā yogavṛttayaḥ // 8 //

1

«Venerando a Nārāyana,
exaltado por todas las cualidades, carente de defectos,
cognoscible, inteligible,
y a los Maestros,
el sentido de los *sūtras* [de Bādarāyaṇa] es explicado [por mí]».

[*Nārāyana* es, como dijimos, otro nombre de Vishṇu. Vishṇu no es para Madhva, como *Brahman* para Shaṅkara, una entidad que sólo puede ser descrita por la *Via negationis*. Las Escrituras (los *Vedas*, las *Upanishads*, etcétera) y la Tradición (los *Purāṇas*, el *Mahābhārata*, etcétera) dan a conocer, según Madhva, su naturaleza y atributos expresamente. Madhva afirma que él va a explicar y comentar los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa. Esto lo hará desde su concepción teísta, realista y pluralista. Ya en estos primeros versos encontramos dos importantes atributos de Vishṇu, su *cognoscibilidad* e *inteligibilidad*, aunque la razón humana no pueda llegar a una completa intelección de Él, contrariamente también a la posición de Shaṅkara, para quien no hay manera de conocer a *Brahman*. El tema de la cognoscibilidad de Dios es tratado ampliamente por Madhva en sus comentarios de los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa I, 1, 5-11.

El problema de la cognoscibilidad de Dios se planteó también en el Cristianismo de los primeros siglos, sosteniéndose al respecto tesis positivas y negativas. Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. II, págs. 116-118 y notas respectivas.]

2-3

«Sólo ha de desearse conocer a Vishṇu [I, 1, 1],
proclamado por los Textos Sagrados
como el Hacedor de todo [I, 1, 2-3];
como resulta de la aplicabilidad [*samanvayād*] [I, 1, 4]
y del conocimiento [I, 1, 5-11],
[con las expresiones] alegría plena [I, 1, 12-19],
[que mora en el] interior [I, 1, 20 y 21],
[que es] como el espacio [I, 1, 22],

creador [I, 1, 23], luz [I, 1, 24], etcétera
–con estas y otras [expresiones] más

que son usuales con relación a otras cosas
es designado solo Vishṇu, Él que es único,
–con todas [ellas]
por el hecho de que Él posee todas las cualidades».

[El hombre debe esforzarse por conocer a Vishṇu en su realidad y hacerlo objeto de su devoción y culto. Dios es el Creador de todo y es así como las Escrituras lo presentan. Por primera vez, en estas dos estrofas expresa Madhva una idea que le es cara: que todas las palabras que en el uso corriente se utilizan para designar a *diferentes* objetos, en su sentido verdadero y directo designan en realidad a *Vishṇu solo*: su esencia es la Beatitud, se encuentra en el interior de todos los seres, etcétera. En sus comentarios de Bādarāyaṇa Madhva explica ampliamente, trayendo a colación textos de las Escrituras, en qué sentido deben tomarse estas palabras cuando son atribuidas a Vishṇu. Lo que permite concluir que Vishṇu posee tales cualidades señaladas por los textos es, por un lado, el principio de la llamada "*aplicabilidad*" (*samanvaya*), que consiste en la referencia inmediata o mediata de todas las formulaciones de las *Upanishads* a *Brahman*, y, por otro lado, el *conocimiento* o conciencia que hace de Él un ser consciente capaz de crear y descarta a la Materia como posible creadora de todo, conciencia que hace posibles una serie de atributos como el de "gobernante interno", etcétera. Él que es *Uno* y *Único* es designado así por la *multiplicidad* que son *las palabras*; y *todas* las palabras pueden ser referidas a Él por cuanto Él posee *todas* las cualidades. En estas dos estrofas, Madhva señala que Vishṇu es el Hacedor, el Creador de todo. La doctrina de las diferencias insuperables entre los tres *tattva* o realidades a que nos hemos referido anteriormente impide la introducción en la doctrina de la Creación propia de Madhva de un elemento panteísta: Vishṇu creó el mundo como algo diferente de Él, oponiéndose en este punto a Rāmānuja, que adopta como hemos visto, una posición panteísta.]

4

«[Vishṇu,] El que todo lo compenetra [I, 2, 1-8],
destructor [literalmente: devorador] [I, 2, 9-10],
gobernante [I, 2, 18-20],
eternamente imposible de ser visto, etcétera [I, 2, 21-23],
pues Él está unido a todas las características

como son el hecho de estar en el interior
de todas las almas individuales encarnadas, etcétera» [I, 2, 24-32; I, 2, 11-12 y I, 2, 13-17].

[En esta estrofa nuevos atributos de Vishṇu son enumerados: Vishṇu está en todo, pero es diferente de todo; Vishṇu no es sólo el Creador y mantenedor de todo, es también el que pone fin a todo en los diversos y alternados ciclos de creaciones y destrucciones del universo; Él controla el todo y a cada uno de los seres; Él es inaccesible a la vista, al oído y a los demás sentidos, porque no sólo se encuentra en el interior del alma de todos los seres, sino que, dotado de las cualidades del espacio, está difundido en todo el universo.]

5-6

«Él es fundamento de todo [I, 3, 1-7],
de virtudes completas [I, 3, 8-9],
imperecedero [I, 3, 10-12], existente [I, 3, 13],
está en el loto que es el corazón [I, 3, 14],
es el iluminador del sol y las demás estrellas [I, 3, 22 y 23],
es el incitador del aliento vital [I, 3, 24 y 25];
también por las divinidades [I, 3, 26-33]

puede ser conocido [no sólo por los hombres],
no [puede ser conocido] mediante los *Vedas*
por los *shūdras* [miembros de la casta inferior]
y otros seres [I, 3, 34-38];
es el motor [que pone en marcha todo] [I, 3, 39],
y es diferente del *jīva*;
adornado con las cualidades de ser soberano, etcétera,
referidas también a otros fuera de Él».

[Otros atributos agregan estas dos estrofas a los anteriores: Vishṇu es el dador de la luz en el sentido de que el sol posee luz gracias a la luz que es Vishṇu, y es el dador de la vida en el sentido de que es Vishṇu el que le infunde vida al aliento vital. El privilegio de conocer a Vishṇu no está restringido al ser humano, también los Dioses de la tradición politeísta otrora omnipotentes y reducidos ahora a un *status* secundario por el Monoteísmo Vishnuita y cuya existencia Madhva acepta, pueden acce-

der al conocimiento de Vishṇu. Además, ciertos individuos como los miembros de la casta inferior de los servidores no pueden conocer a Vishṇu mediante la lectura y estudio de los *Vedas*, que están reservados a los otros seres, pero sí mediante el de otros textos. Vishṇu es la causa última de todo; Él es, como dijimos antes en la primera y segunda sección de este capítulo, diferente de las almas individuales encarnadas (*jīva*); Él tiene también otras cualidades como la de ser un gobernante, en su caso el monarca del universo, y como tal posee la omnipotencia de la que trataremos después.]

7

«Y Él solo, Janārdana [= Vishṇu],
es referido por todas las palabras en su sentido principal [I, 4].
Él es lo no-manifestado [y no la Materia] [I, 4, 1-9].
Las palabras que designan a las acciones rituales
tienen como única referencia a Vishṇu [I, 4, 21-23]
que es de esencia infinita».

[En esta estrofa Madhva reitera su tesis, ya expresada en las anteriores estrofas 2-3 y en otros múltiples pasajes de su obra, de que todas las palabras, originariamente, en su función o sentido literal, primero, directo, principal, supremo (*paramamukhyavṛtti*) designan a Vishṇu. Una ilustración de este principio es la interpretación de Madhva del término *avyakta*: en la filosofía Sāṃkhya el atributo de *avyakta*, "no-manifestado", se aplica a la Materia que es considerada como la causa original de todo para Madhva, que no acepta esta función de la Materia y para quien Vishṇu es el origen de todo, la palabra *avyakta* también se refiere a Él, en el sentido de que es no-visible (*adṛśya*), no-perceptible por la mente (*acintya*). Otra aplicación del mismo principio es que toda palabra que tiene que ver con una acción ritual ha de ser entendida en el sentido de que esa acción ritual debe tener en mira directa o indirectamente a Vishṇu.]

8

«[Él es] la causa primera [I, 4, 28],
la Materia [*Prakriti*] [I, 4, 24-27],
la Vaciedad [I, 4, 29]
–Él es así designado por estas y otras palabras
en su sentido principal,

[palabras] que incluso se acostumbra utilizar
en otros contextos
[con respecto a otros diferentes significandos,
en su sentido secundario,
refiriéndolas a otras cosas aparte de Vishṇu];
[pero] siendo Él así, de infinitas cualidades,
las palabras que lo designan son
de vinculación necesaria y esencial [con Él]».

[Vishṇu es el *nominando* de todo. Y las palabras "causa primera", "Materia", "Vaciedad", etcétera que aparecen en las Escrituras, en su sentido original, el que les corresponde no por convención sino por naturaleza (*yoga*), se refieren todas sin excepción a Él. Toda esta interpretación de Madhva, centrada en la función de la palabra, está basada en la teoría lingüística india que atribuye a toda palabra un sentido original, principal (*Vishṇu*), y un sentido convencional, secundario (*cualquier objeto aparte de Vishṇu*). Cf. K. Kunjunni Raja, *Indian Theories of Meaning*, pág. 59-63.]

Mahābhāratatātparyanirṇaya,
versos 10 (c-d) a 13 del primer capítulo:

El *Mahābhāratatātparyanirṇaya* es un texto filosófico destinado a interpretar el poema épico del *Mahābhārata* a la luz del Teísmo Vishṇuita como una obra de contenido no épico sino espiritual. Damos a continuación el texto sánscrito y la traducción de los versos 10 (c-d) a 13 del primer capítulo del *Mahābhārata-tātparyanirṇaya*, edición citada, vol. 5, pág. 3:

ekas samo 'pyakhiladoṣasamujjhito 'pi
sarvatra pūrṇaguṇako 'pi bahūpamo 'bhūt // 10 c-d //

nirdoṣapūrṇaguṇavigraha ātmatantro
niścetanātmakaśarīraguṇaiś ca hīnaḥ /
ānandamātrakarapādamukhodarādiḥ
sarvatra ca svagatabhedavivarjitātmā // 11 //

kālāc ca deśaguṇato 'sya na cādir anto
vṛiddhikṣayau na tu parasya sadātanasya /

naitādṛśaḥ kva ca babhūva na caiva bhāvyo
nāstyuttaraḥ kim u parātparamasya viṣṇoḥ // 12 //

sarvajña īśvaratamaḥ sa ca sarvaśaktiḥ
pūrṇāvyayātmābalacitsukhavīryasāraḥ /
yasyājñayā rahitam indirayā sametaṃ
brahmeśapūrvakam idaṃ na tu kasya ceśam // 13 //

10 c-d

«Único, idéntico a sí mismo, carente de todo defecto,
siempre adornado de cualidades plenas
ha sido objeto de mútiples comparaciones.

11

Con su cuerpo dotado de cualidades plenas,
sin defecto,
dependiente de sí mismo,
no tiene cualidades corporales
que tengan que ver con lo no-consciente.
Todas las partes de su cuerpo,
mano, pie, rostro, abdomen,
están hechos de felicidad,
y desde siempre su ser
está desprovisto de diferencias inherentes en él.

12

Para Él no existen ni comienzo ni fin
provenientes del tiempo o del espacio,
y, para Él, Supremo, Eterno,
no existen ni incremento ni disminución.
En ningún lugar existió ni existirá alguien igual a Él,
cuanto menos existe alguien superior
a este Supremo Ser que es Vishṇu.

13

Y Él es Omnisciente, Supremo Señor, Todopoderoso;
su esencia es la fuerza, la inteligencia,
la felicidad y la energía completas e inmutables;

por su orden el universo
[hasta entonces] solo,
fue asociado con Indirā [consorte de Vishṇu]–
con el Dios Brahmā a la cabeza,
pero carece de poder propio».

[El presente texto exalta la figura de Vishṇu: su unicidad, su identidad consigo mismo, su total carencia de defectos, sus excelsas cualidades, su capacidad de ser homologado a todo, su magnífica apariencia corporal, su autonomía, su alejamiento de todo lo que no sea conciencia, su ser hecho de felicidad, no afectado para nada en sí mismo por la diferencia, ilimitado en el tiempo y en el espacio, inalterable, eterno, Ser Supremo sin igual ni superior, omnisciente, "señorísimo" (*īśvaratama*), omnipotente, su esencia esta hecha de fuerza, vigor, inteligencia y felicidad indestructibles y en grado máximo, Él asoció a su consorte Indirā (otro nombre de Ramā, la Diosa consorte de Vishṇu) a su obra de Creación del universo, creación que carece de un poder propio y está subordinada a Él.]

EL PODER ABSOLUTO DE VISHṆU

En la estrofa 1 del *Tattvasaṅkhyāna* se afirma que Vishṇu es el *único ser dependiente de sí mismo*, no sometido al poder ni a la voluntad de nadie, absolutamente *autónomo*. La estrofa 11 del mismo tratado agrega que *todo* en el Universo depende de Vishṇu, *está bajo el control de Vishṇu*. Todo también está al alcance de su voluntad y su poder: crear, mantener y destruir el Universo, gobernar el mundo, determinar el destino de todos los seres; todo lo que en el mundo sucede se debe a su voluntad y a su poder.

La misma idea está expresada en casi idénticos términos en el Comentario de Madhva a los *Brahmasūtras* de Bādarāyaṇa *ad* I, 1, 2, y en su obra *Brahmasūtrānuvyākhyāna* I, estrofa 90.

El *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, estrofa 13 arriba citada, afirma la omnipotencia (*sarvaśakti*) de Dios y que su esencia es la fuerza (*bala*) y la energía (*vīrya*) completas e inmutables (*pūrṇāvyāya*).

La *omipotencia* de Vishṇu es, junto con su *independencia* o *autonomía* y *excelsitud*, uno de los más importantes atributos exclusivos de Dios.

En relación a este punto, la idea de Madhva de la omnipotencia divina concuerda con las de Shaṅkara y Rāmānuja, y en algunos aspectos con la interpretación del Dios personal de las *Upanishads*.[3]

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA OMNIPOTENCIA DE DIOS EN ÉPOCA DE LEIBNIZ

Dadas la importancia que este tema de la omnipotencia de Dios tiene en época de Leibniz y en el mismo Leibniz, su similitud con la omnipotencia atribuida por Madhva a Vishṇu, y la estrecha vinculación que este importante atributo divino tiene con el destino de los seres (es el tema de la *predestinación*, que trataremos en las secciones siguientes tanto en Madhva como en Occidente), damos a continuación algunos notables pasajes de la obra de Leibniz que se refieren a la omnipotencia de Dios:

- En *Essais de Théodicée, Première Partie*, parágrafo 2, pág. 206 de la edición Insel Verlag, expresa Leibniz refiriéndose a Dios que:

  > *... rien n'existe qu' en suite des décrets de sa volonté et par l' action de sa puissance.*
  >
  > «[...] no existe nada que no sea efecto de los decretos de su voluntad y por la acción de su poder».

- *Ibidem*, parágrafo 3, pág. 210, informa:

  > *qu' il y a des cartésiens modernes qui prétendent que Dieu est le seul acteur dont les créatures ne sont que les organes purements passifs...*
  >
  > «que hay cartesianos modernos que pretenden que Dios es el único actor no siendo las creaturas sino sus órganos puramente pasivos».

- Unas líneas más abajo, *ibidem*, parágrafo 4, dice, expresando su propia idea:

3. Véanse las secciones correspondientes en los capítulos 3, 6 y 7 de este libro, donde también hemos señalado las correspondencias con el pensamiento occidental sobre este tema.

rien n'arrive sans sa permission.

«Nada sucede sin su permiso».

- *Ibidem*, parágrafo 6, pág. 216, explicando cuál es la finalidad de esta obra suya:

Notre but est d'éloigner les hommes des fausses idées qui leur représentent Dieu comme un prince absolu, usant d'un pouvoir despotique, peu propre à être aimé et peu digne d'être aimé.

«Nuestra finalidad es alejar a los hombres de las falsas ideas que les presentan a Dios como un príncipe absoluto, que hace uso de un poder despótico, poco apto para ser amado y poco digno de ser amado».

- *Causa Dei*, en *Philosophische Schriften* 2, parágrafos 4, 5 y 6:

Omnipotentia *complectitur tum Dei Independentiam ab aliis, tum omnium Dependentiam ab ipso* (4). Independentia Dei *in existendo elucet, et in agendo. Et quidem* in Existendo, *dum est necessarius et aeternus* ... (5). In Agendo *independens est naturaliter et moraliter. Naturaliter quidem, dum est liberrimus, nec nisi a se ipso ad agendum determinatur; moraliter vero, dum est* ἀνυπεύθυνος, *seu superiorem non habet* (6).

«*La Omnipotencia [de Dios]* abarca tanto la Independencia de Dios respecto de los otros, cuanto la Dependencia de todos respecto de Él» (parágrafo 4). «*La Independencia de Dios* se manifiesta en el existir y en el actuar. *En el existir*, en cuanto [Dios] es necesario y eterno [...]» (parágrafo 5). «*En el actuar* [Dios] es independiente naturalmente y moralmente. Naturalmente en cuanto es absolutamente libre, y no es determinado para actuar sino por sí mismo; moralmente en cuanto no está obligado a dar razón [de sus actos] a otro, o no tiene un superior [a Él]» (parágrafo 6).

LA PREDESTINACIÓN EN MADHVA. SU CAUSA

La posición de Madhva frente al destino final de los *jīvas* (almas) es junto con el Pluralismo que sostiene el elemento más original de su sistema. En la estrofa 1 del *Tattvasaṅkhyāna*, incluido al inicio de este capítulo, se declara que todo lo que no es Vishṇu, o sea todos los seres (y todas las cosas), es no dependiente de sí mismo, es decir está sometido al poder de otro –al poder de Vishṇu que es su creador. En las estrofas 4, 5, 6 y 7 de la misma obra se encuentra esbozada sintéticamente su teoría de la Predestinación de los seres. De los seres dependientes de otro, que pertenecen todos al ámbito del sufrimiento, unos son aptos (*yogya*), tienen la capacidad (*yogyatā*) de liberarse, como los Dioses, etcétera, mencionados en la estrofa 5, que ya son liberados (*mukta*); otros no son aptos (*ayogya*) para la Liberación, no tienen capacidad (*ayogyatā*) para llegar a ella, y éstos, o bien se encaminan hacia las tinieblas (*tamoga*) (*tamas* = el infierno), o están ya en ellas (*prāptāndhatamas*), o bien están en la serie eterna de las reencarnaciones (*sṛtisaṃsthita*, *sṛtisaṃstha*). Existe, pues, una Predestinación para el bien o para el mal, lo cual constituye un aspecto más de la pluralidad que domina todo el sistema de Madhva.

¿Cuál es la causa de esta Predestinación?

1. Como lo hemos indicado en la sección «El Pluralismo absoluto de Madhva», la naturaleza propia de todos los seres y cosas, su *svabhāva* o *svarūpa*, es la diferencia, *bheda*, que ellos presentan entre sí y que implica un cúmulo de características propias peculiares diversas, *viśeṣa*.

2. Entre las características propias de los seres se encuentran la aptitud (*yogyatā*) o no-aptitud (*ayogyatā*) para el bien o para el mal, que son usadas por Madhva como criterio importante para la clasificación de los seres en el *Tattvasaṅkhyāna*, ya citado. Ellas forman parte de la naturaleza propia, tienen su fundamento en ella, dependen de ella, y por eso esa *yogyatā* o esa *ayogyatā* forman parte del hombre.

Madhva en su *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, volumen V, Canto XXII, estrofa 84 a-b, identifica a la *yogyatā*: «aptitud» con el *svabhāva*: «naturaleza propia» y la caracteriza como sin comienzo en el tiempo, eterna en todos los *jīvas* (*svabhāvākhyā yogyatā yā haṭhākhyā / yā anādisiddhā sarvajīveṣu nityā* /, y en la estrofa 86 a, señala que de ella proceden las acciones (*karman*).. *haṭhācca karmāṇi bhavanti*...).

3. Esa aptitud o no-aptitud tienen una fuerza a la que el hombre no puede por sí solo resistir, tienen las características de una fatalidad frente a la cual el hombre es al parecer impotente.

En su *Brahmasūtrabhāṣya* (volumen II de la citada edición), comentando el *sūtra* III, 4, 34, Madhva, dice:

> *sarvaprakāreṇotsāhe 'pi ye jñānayogyās ta eva jñānaṃ prāpnuvanti nānye /*
>
> «Aunque se realicen toda clase de esfuerzos, sólo los que son aptos [*yogya*] para el conocimiento alcanzan el conocimiento, no otros».

En su comentario del *sūtra* III, 4, 35, que dice que la Escritura enseña la no superación –para Madhva de la naturaleza propia (*svabhāva*)–, agrega a lo anterior:

> *'daivīṃ eva sampattiṃ devā abhigacchantyāsurīm eva cāsurā naitayor abhibhavaḥ kadācit svabhāva eva hyavatiṣṭhante' iti svabhāvānabhibhavaṃ ca darśayati.*
>
> «Los Dioses obtienen sólo el destino divino, y los *asuras* [enemigos de los Dioses] sólo el de *asuras*; no se da jamás superación de ambos [destinos], pues [ellos: Dioses y *asuras*] se mantienen en su sola naturaleza propia, por esta razón *[la Escritura] también enseña la no superación* [= al *sūtra* 35 de Bādarāyaṇa] de la naturaleza propia».

En su comentario de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* (IV, 4, 1-25) VI, 4, volumen III, pág. 725, Madhva dice:

> *sa yathā karoti puruṣaṃ tathaivāyaṃ bhaviṣyati /*
> *sādhur bhavati sādhuṃ cet karoti puruṣottamaḥ /*
> *pāpo bhavati pāpaṃ cet sa karoti janārdanaḥ /*
> *tatpreritena puṇyena puṇyo bhavati mānavaḥ /*
> *tatpreritena pāpena tathā pāpaḥ pumān bhavet /*
>
> «Como Él hace al hombre sólo así éste será:
> si el Ser Supremo lo hace bueno, es bueno;
> si Janārdana [= Vishṇu] lo hace malo, es malo;

por la virtud inspirada por Él el hombre es virtuoso,
asimismo por el mal inspirado por Él
el hombre es malo».

Y, finalmente, en su *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, volumen V, Canto X, estrofa 35 a-c:

bhaved dhi mokṣo niyataṃ surāṇāṃ naivasurāṇāṃ sa kathañcana syāt / utsāhayuktasya ca tatpratīpaṃ bhaved ...

«Necesariamente se produce la Liberación para los Dioses, de ninguna manera se puede producir para los *asuras*, e incluso para [el *asura*] que se esfuerza lo contrario a ella se produce».

Así como la serie de reencarnaciones a que está encadenado el hombre es *anādi*, viene desde una eternidad sin comienzo, la *yogyatā* y la *ayogyatā* (aptitud, inaptitud), y el *svabhāva* (naturaleza propia), en que ellas se apoyan son también *anādi*. Cf. *Brahmasūtrānuvyākhyāna* III, 4, estrofas 111 a-b y 112 a-b, volumen II, pág. 489:

anādiyogyatāṃ caiva ...

ko nivārayituṃ śakto yuktyāgamabaloddhatām /

«¿Quién es capaz de rechazar
la aptitud sin comienzo
sostenida por la fuerza del razonamiento y de los textos?».

El hombre, pues, se condena o se libera por sí mismo, es decir, por el poder de su naturaleza propia; es esta *naturaleza propia* para Madhva *la causa* de la Predestinación de los seres para el bien o para el mal.

4. Pero a su vez, esta naturaleza propia de cada uno y diferente en cada uno, que lo capacita o incapacita para la Liberación, le ha sido concedida por el mismo Vishṇu, como se desprende del texto del comentario de Madhva a la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* (IV, 4, 1-25) VI, 4, Volumen III, pág. 725, desde una eternidad sin principio, como lo señala el texto de la estrofa 84 a-b del *Mahābhāratatātparyanirṇaya*, volumen V, XXII, citados ambos anteriormente en esta misma sección.

En *Brahmasūtrānuvyākhyāna*, III, 2, estrofa 167 a-b, volumen II, pág. 440, Madhva sostiene:

> *... svabhāvo 'pyakhila īsayatto 'khilasya ca /*
>
> "[...] toda naturaleza propia de todo
> es dependiente del Señor".

En *Brahmasūtrabhāṣya* I, 1, 1, volumen II, pág. 5, línea 7, Madhva cita un pasaje del *Gāruḍapūraṇa* en que se encuentra la siguiente afirmación:

> *sa hi sarvamanovṛttiprerakas ...*
>
> «Él [= Vishṇu] es el incitador
> de todos los procesos de la mente [...]».

Ibidem, volumen II, pág. 7, comenta la *Brahmasaṃhitā*:

> *yato nārāyayaṇaprasādam ṛte na mokṣaḥ ...*
>
> «Por lo que no existe Liberación
> sin la gracia de Nārāyaṇa [= Vishṇu] [...]».

Ibidem, ad I, 1, 2, volumen II, pág. 10:

> *sṛṣṭisthitisaṃhāraniyamanajñānājñānabandhamokṣāḥ yataḥ /*
>
> «Por lo que [de *Brahman* = Vishṇu proceden] la creación, la conservación, la reabsorción, el gobierno [del mundo], el conocimiento, la ignorancia, el encadenamiento y la Liberación».

En el *Brahmasūtrānuvyākhyāna, ad* I, 1, 2, Volumen II, pág. 301, estrofa 90, se repite el mismo concepto.

Se puede, pues, decir que las almas están "predestinadas" a la Salvación, al infierno, o a la transmigración por la fuerza de su naturaleza propia, y que esta naturaleza propia al parecer inmutable le es dada a cada uno por el propio Vishṇu, el Ser Supremo, Dios.

LA PREDESTINACIÓN DE MADHVA NO ES UNA FATALIDAD INEXORABLE. LA JUSTICIA DE DIOS

Los textos presentados en la sección precedente configuran *prima facie* una noción de la Predestinación en Madhva, la cual presenta gran similitud con un fatalismo del cual no es posible escapar, y la cual implica que se concibe a Vishṇu (Dios) como un déspota que dispone del destino de los hombres eligiéndolos arbitrariamente para la beatitud o para el sufrimiento *post mortem* de acuerdo con la naturaleza propia o la aptitud o no aptitud que Él mismo les concede según la decisión de su omnipotente y absolutamente libre voluntad.

Dentro de esta concepción de la Predestinación de Vishṇu (Dios), que es el Hacedor de todo, Él podría ser acusado de *parcialidad* y *crueldad* –de *parcialidad* en cuanto, sin razón alguna, concede diferentes destinos a los hombres, unos de felicidad y otros de desdicha, y de *crueldad* en cuanto nada hace para evitar, aliviar o hacer cesar el sufrimiento de los que han obtenido destinos de dolor, sabiéndolo y pudiéndolo, pues entre sus exaltadas características figuran la omnisciencia y la omnipotencia.

Señalemos que en el contexto de la filosofía Sāṃkhya es la existencia irrefutable del mal la que lleva a negar la existencia de Dios: un Dios todopoderoso y omnisciente debería conocer y suprimir ese mal so pena de poder ser acusado de parcialidad (*vaiṣamya*) y crueldad (*nairghṛṇya*). Siendo esta cuestión de la coexistencia del mal y de un Dios dotado de esas cualidades supremas una cuestión sumamente debatida en la India, se hace difícil pensar que Madhva iba a exponer a su exaltado Dios personal a tales acusaciones de mantener la dura noción de predestinación que surge de los textos antes citados.

Las observaciones y textos de Madhva que ofrecemos a continuación modifican totalmente la imagen de la Predestinación que los textos antes citados crean, introduciendo en la noción de la misma elementos que a la par que enriquecen esa noción cambian por entero su naturaleza.

1. Primeramente, Madhva no podía permitir, como dijimos, en la concepción de Vishṇu ningún componente de *parcialidad* y *crueldad*, contrarias ambas a la idea que se hacían los pensadores indios teístas del Ser Supremo, el cual sólo podía estar dotado de las más excelsas y nobles cualidades. En el Ser Supremo habría injusticia y crueldad si se mantuviera

la noción de *Predestinación* que conforman los textos citados en la sección anterior. Madhva recurre al *karman* para liberar al Ser Supremo de ambas acusaciones.

El *karman* es la retribución moral de las acciones que el hombre realiza en sus diversas existencias o reencarnaciones. El *karman* es un proceso que se verifica en forma inexorable, independiente de la intervención de nada ni de nadie, mecánicamente, automáticamente. El *karman* es el responsable o el causante en última instancia del destino del hombre. Y el hombre por sus méritos o deméritos es el responsable de su propio *karman*. En la India se pensó que el *karman*, ateniéndose al cual Vishṇu, como veremos, distribuye la naturaleza propia, es el que determina el destino del hombre: el destino que le corresponde a cada uno en las reencarnaciones que le toca vivir está determinado para bien o para mal por los méritos y deméritos que acumuló en sus vidas anteriores. El *karman* puede actuar en forma independiente, mecánica, mediante el mecanismo de una minuciosa y compleja contabilidad que actúa sobre esos méritos y deméritos; el hombre va recibiendo, de acuerdo con ese mecanismo, lo que merece de desdicha o felicidad, de éxito o fracaso. O bien el *karman*, como en el presente caso de Madhva, es un instrumento al servicio del Ser Supremo, que guiándose por él, va a ir distribuyendo lo que cada hombre debe recibir como su destino, como su retribución, como su premio o castigo.

Pero también se pensó que ese poder del *karman* no le impedía al hombre obrar con cierta libertad, no para cambiar en la existencia actual los efectos del *karman* acumulado en el pasado, pero sí para modificar el *karman* en el futuro, integrando en él méritos o deméritos que modificarían su curso. La India creyó siempre en la capacidad del hombre para descubrir el camino del bien y en su aptitud para seguirlo. El *karman* nunca equivalió a un *fatum* de inmodificable curso; estaba en el poder del hombre introducir en él modificaciones.

Si el hombre no pudiese modificar su *karman* para el futuro y éste tuviese que mantenerse siempre el mismo, no se podría explicar por qué razón el destino del hombre varía de una existencia a otra, como es comúnmente admitido. Si el *karman* fuera inalterable, el destino del hombre también tendría que serlo, sería siempre el mismo. Si ese destino cambia, es porque ha habido cambios en los méritos o deméritos que lo constituyen, méritos y deméritos provenientes de las acciones buenas o malas que el hombre ha realizado.

Vishṇu no les asigna a los hombres la naturaleza propia o la aptitud o no aptitud para hacer el bien, salvarse y llegar a la beatitud arbitrariamente, siguiendo únicamente los dictados de su soberana voluntad, deseo o capricho; Vishṇu le da a cada hombre la naturaleza propia que le corresponde de acuerdo con su *karman*. Cual es su *karman* tal es esa naturaleza propia. Cada uno recibe la naturaleza propia que él se merece de acuerdo con el carácter de sus acciones pasadas y de los méritos y deméritos que ha acumulado.

Así Vishṇu lleva a cabo la distribución de los destinos tomando como criterio supremo el *karman*. Ese criterio al cual ciñe su elección lo libera de toda posible acusación de parcialidad o crueldad.

En el *Brahmasūtrabhāshya* II, 1, *sūtras* 35-37, volumen II, págs. 96-98, Madhva fija su posición en relación con el tema de la parcialidad y crueldad de Dios y la función que le cabe al *karman*, expresado en el párrafo que antecede.[4] En el comentario del *sūtra* II, 1, 35, Madhva dice así:

sarvakartṛtve vaiṣamyanairghṛṇye tasyetyato vakti –

// oṃ vaiṣamyanairghṛṇye na sāpekṣatvāt tatthā hi darśayati oṃ // (35)

karmāpekṣayā phaladātṛtvān na tasya vaiṣamyanairghṛṇye /
'puṇyena puṇyaṃ lokaṃ nayati pāpena pāpam' iti hi śrutiḥ [*Praśna-Upanishad*, III, 7] [Volumen II, pág. 96].

«Se dice que si [Él, Vishṇu] es el Hacedor de todo, [serían propias de Él] la parcialidad y la crueldad, entonces [Bādarāyaṇa oponiéndose a esta tesis] dice: "*No hay* [en Vishṇu] *ni parcialidad ni crueldad en razón de su atenerse* [al *karman*]" –por el hecho de que Él es el dador del fruto [de retribución buena o mala] ateniéndose al *karman* [de cada uno], no existe en Él ni parcialidad ni crueldad, pues la Escritura dice: "Por el bien [realizado] Él [Vishṇu] conduce a un buen destino, por el mal [realizado] Él [Vishṇu] conduce a uno malo".».

4. Véanse la sección «El ateismo del Sāṃkhya», parágrafo 4, del capítulo 9 de este libro, y en el presente capítulo, más adelante, el parágrafo 1. de la sección «Observaciones sobre el tema anterior: La Predestinación en Occidente».

En su comentario [págs. 132-133 en la edición citada] del *sūtra* II, 3, 42 de Bādarāyaṇa dice:

> *// oṁ kṛtaprayatnāpekṣas tu*
> *vihitapratiṣedhāvaiyarthyādibhyaḥ om //* 42 //
>
> «Él [Vishṇu] más bien toma en cuenta el esfuerzo y la acción, en razón de [que de otro modo se daría] la inutilidad de las prescripciones, de las prohibiciones, etcétera,»

Madhva interpreta que con este *sūtra* queda eliminada la inutilidad de la Escritura, y queda confirmada la imparcialidad o justicia divina y la ausencia de crueldad en Vishṇu, ya que considera que el "etcétera" (*ādi*) se refiere al tema de la parcialidad y la crueldad de Dios, y cita un texto del *Mahābhārata* que expresa refiriéndose a Vishṇu:

> *pūrvakarma prayatnaṃ ca saṃskāraṃ cāpyāpekṣya tu /*
> *īśvaraḥ kārayet sarvaṃ tac ceśvarakṛtaṃ svayam //*
>
> *anāditvād adoṣaś ca pūrṇaśaktitvato hareḥ /*
>
> «El Señor hace que todo se produzca
> tomando en cuenta el *karman* anterior,
> el esfuerzo, y la predisposición [de los seres],
> y esto es hecho por el Señor por su propia voluntad,
>
> y desde la eternidad [Él] carece de defectos
> porque el poder de Hari es absoluto».

2. El poder absoluto de Vishṇu no se ve menoscabado porque Él actúe tomando en cuenta el *karman* de los seres. Madhva en su comentario del *sūtra* de Bādarāyaṇa II, 1, 37, volumen II, pág. 97, dice:

> *na ca karmāpekṣatveneśvarasyāsvātantryam /*
>
> «No se da para el Señor pérdida de autonomía por el hecho de que tome en cuenta al *karman*».

El *Mahābhāratatātparyanirṇaya* XXII, estrofas 86-87, volumen V, pág. 423, corrobora la tesis de que en Vishṇu el libre albedrío no es limitado por el hecho de que Él se atenga para sus decisiones a determinados criterios:

phalaprado vāsudevo 'khilasya //

svātantryaśakter viniyāmako hi tathā 'pyetān so 'pyapekṣyaiva yuñjet /
etān apekṣyaiva phalaṃ dadātītyasyaiva saṅkalpa iti svatantratā //

«Vāsudeva [= Vishṇu] es el dador del fruto
[= el efecto moral de la acción, la remuneración moral] de todo,

pues Él es el controlador debido al poder de su autonomía;
aún siendo así Él decide solo tomando en cuenta
aquéllos [factores: la aptitud, el *karman*, el esfuerzo de los seres];
su autonomía consiste en esto:
tomándolos en cuenta ciertamente, Él da el fruto,
la voluntad es solo de Él».

El hecho de que Vishṇu se haya fijado criterios de decisión no significa una disminución de su independencia, de su omnímoda libertad (*svātantrya*, *svatantratā*).

3. Existen además del *karman* otros factores, como la aptitud (*yogyatā*), el esfuerzo (*prayatna*), la devoción (*bhakti*, *sevā*), que dependen de la acción humana, a los que también toma en cuenta Vishṇu en la distribución que hace de los destinos de los hombres; y además existe un factor que depende de la propia manera de ser de Vishṇu: su estar más allá de toda emoción, positiva como el amor (*rāga*), o negativa como el odio y la cólera (*dveṣa*, *roṣa*), que pudieran inclinarlo para dar un mayor bien o un mayor mal que el que le corresponde a cada uno por su propia acción moral. Esta recurrencia al *karman* y a los otros factores y a la propia manera de ser de Vishṇu es precisamente la que determina su equidad, justicia, ecuanimidad, su manera imparcial de actuar, Él es *sama*, «igual (para todos)», «justo».

En el *Bhāgavatatātparyanirṇaya*, en el vol. 6 de la citada edición *ad* III, 30, 39 (pág. 207), *ad* VI, 17, 22 (pág. 323), *ad* VII, 1, 22 (págs. 325-326), y en el *Brahmasūtrabhāshya* II, 3, 42 (en vol. 2, pág. 133),

Madhva cita una serie de textos que corroboran estas ideas, como por ejemplo:

yathāyogyātirekeṇa na dveṣyaś ca priyo hareḥ / iti Kāpileye [III, 30, 39]

«No existe para Hari [= Krishṇa] nadie que Él odie o ame
en forma desproporcionada con sus merecimientos» (en *Kāpileya*);

sevāyogyātirekeṇa svānām api na dāsyati /
aparādhātirekeṇa nānyasyātaḥ samo hariḥ / iti Māhātmye [VI,17,22]

«Él no les otorgará nada a los suyos
en forma desproporcionada
con su merecimiento y su devoción,
y nada a los que no lo son
en forma desproporcionada con su transgresión,
por tal razón Hari es justo» (en *Mahātmya*);

svabhāvataḥ priyatvāt tu sadā devapriyo hariḥ /
apriyaś cāsurānāṃ tu svabhāvāt tūbhayaṃ nṛṇām /
deśakālau guṇāṃś caiva bhaktyādīn apyapekṣya tu /
yogyatāṃ ca tathā karma sama ityabhidhīyate /
svataḥ priyo 'pi devānām utpādhyaiva guṇān imān /
itareṣāṃ tathā doṣān sukhaduḥkhe dadātyajaḥ /
ubhayaṃ tu manuṣyāṇām ataḥ sama itīritaḥ /
anādiniyatāś caiva guṇadoṣāḥ surādiṣu /
yathākramaṃ punaś caiva niyamād vardhitās tathā /
viṣṇunaiva tato nityaṃ viṣamaś ca janārdanaḥ / iti Brahmatarke
[VII, 1, 22]

«Hari ama siempre a los Dioses
porque por su [buena] naturaleza le son caros
y Él no ama a los Asuras
[porque por su naturaleza mala no le son caros];
y ama y no ama a los hombres
según sea su naturaleza [buena o mala],
pero, por tomar en cuenta
el lugar y el momento [de la acción],

las cualidades, la devoción, etcétera,
la aptitud [para el bien y para el mal]
e igualmente el *karman*,
Él es llamado "justo".
Él, que no ha tenido nacimiento,
amando por su naturaleza [buena] a los Dioses,
haciendo surgir en ellos las cualidades,
y en otros [no amándolos por su naturaleza mala]
haciendo surgir los defectos,
les otorga [a unos y otros] la felicidad o la desdicha,
y ambas cosas a los hombres
[según sus méritos o deméritos],
por tal razón Él es llamado "justo".
Las cualidades y los defectos
en los Dioses y en los Asuras, respectivamente,
desde siempre están determinados fatalmente,
y además [las cualidades y los defectos]
inexorablemente son incrementados
[en los hombres de acuerdo con sus merecimientos]
por Vishṇu.
De ellos [= Dioses, Asuras y hombres]
eternamente diferente es Janārdana [= Vishṇu]»
(en *Brahmatarka*);

naivāṃśo na sambandho nāpekṣyo jīvaḥ parasya /
tathā 'pi tu yathāyogaṃ phaladaḥ prabhur ekarāṭ /
na niyamyaḥ sa kasyāpi sa sarvasya niyāmakaḥ // iti ca
Bhāllaveyaśruti [II, 3, 42]

"El *jīva* (alma encarnada) no es una parte
ni un familiar del Supremo
ni alguien que por Él deba ser tomado en cuenta.
Pero aún así el Señor, único Soberano,
[le] otorga el "fruto" [de sus acciones: premio o castigo]
según sus merecimientos.
Él por nadie puede ser controlado,
Él es el que controla a todos" (en *Bhāllaveyaśruti*).

Debemos entender que, como sucede con el *karman*, el hecho de que Vishṇu recurra a los mencionados factores como criterio para tomar sus decisiones no menoscaba tampoco su poder absoluto.

4. Además, si bien los tratados de Madhva afirman que todo está sometido a la voluntad de Vishṇu, que todo depende de Él, que Él todo lo controla, queda sin embargo un margen para la libertad del hombre, para el ejercicio de su libre albedrío. Margen pequeño puede ser, pero margen al fin de libertad y responsabilidad. El hombre (*jīva*) no es un autómata, un juguete, una marioneta, que Vishṇu hace actuar en todo según su voluntad, deseo o capricho; el hombre está capacitado para actuar libremente dentro de los límites que le concede o fija la voluntad de Vishṇu.

En *Brahmasūtrabhāshya* II, 3, 33-42, volumen II, págs. 130-133, Madhva se ocupa de establecer que el *jīva* tiene que participar en la acción que realiza como agente libre y responsable, pues de otro modo todas las prescripciones y prohibiciones de las Escrituras carecerían de razón de ser, serían sin sentido. No hay norma o prohibición moral para un ser cuya forma de actuar está fatalmente pre-determinada. Madhva en su comentario del sūtra II, 3, 33 de Bādarāyaṇa sostiene:

> *īśvarasyaiva kartṛtvam uktam / 'yat karma kurute tad abhisampadyate' iti jīvasyāpyupalabhyate / ata aha –*
>
> // oṃ kartā śāstrārthavattvāt oṃ // [*sūtra* II, 3, 33 de Bādarāyaṇa]
>
> *jīvasya kartṛtvābhāve śāstrasyāprayojakatvaprāpter jīvo 'pi kartā //*
>
> «Se ha afirmado la condición de agente del Señor [en cuanto se dice de Él que es el Hacedor de todo], [pero sobre la base del texto de la *Brihadāraṇyaka-Upanishad* IV, 4, 5 que dice:] "Uno obtiene los frutos de la acción que uno hace", ella [= la condición de agente] es captada como propia del *jīva*, por eso Bādarāyaṇa dice [en su *sūtra* III, 3, 33]: "[El *jīva* es] agente [libre y responsable] en razón de que los tratados [= las Escrituras] tienen un sentido". [Efectivamente,] debido a que se llegaría a la inutilidad de las Escrituras si no existiera la condición de agente [libre y responsable] del *jīva*, [se debe concluir que] también el *jīva* es agente».

En este contexto, Madhva, después de comentar, aprobándolos, la serie de argumentos que aduce Bādarāyaṇa en apoyo de la tesis enunciada

en el *sūtra* 33 para probar que el *jīva*, el alma encarnada, el individuo, es también agente libre y responsable, explica el *sūtra* II, 3, 40 de Bādarāyaṇa que dice: *oṃ yathā ca takṣobhayathā oṃ* : «Y como el carpintero ambas cosas», en los siguientes términos:

> *yathā takṣṇaḥ kārayitṛniyatatvaṃ kartṛtvaṃ ca vidyate evaṃ jīvasyāpi.*
>
> «Así como para el carpintero se da la condición de estar sometido a aquel que le encomienda el trabajo y también la condición de agente [que ejecuta la obra], de la misma manera también para el *jīva* [se dan al mismo tiempo ambas condiciones: la de sometido a la voluntad de Dios y la de agente libre y responsable aunque sea en cierta y limitada medida]».

La idea de la comparación es que el carpintero a quien se le encarga una determinada obra está obligado necesariamente a seguir las especificaciones de la persona que le encargó el trabajo, pero al margen de esta limitación para su acción, él goza de libertad para realizar la obra según su criterio personal, conocimiento, experiencia, etcétera. Como para el carpintero, para el *jīva* existe dependencia y libertad de acción, con la consiguiente responsabilidad de sus acciones, dentro de los límites asignados por Dios.

En el punto 1. de esta sección, al tratar de las características del *karman* hemos señalado que el *karman* no tiene la naturaleza de una fatalidad que no pueda ser modificada para el futuro y que no despoja por consiguiente al hombre por completo de su libertad.

5. Si así no fuera, si la voluntad de Vishṇu determinase *toda* la conducta del hombre, si el *karman* señalase el camino que uno fatalmente debe seguir, si esa voluntad divina y ese predeterminismo kármico aplastasen por entero la voluntad humana, destruyesen por completo la libertad y anulasen íntegramente la responsabilidad moral de las acciones, ¿qué finalidad, función o utilidad tendría (además de las Escrituras, que representan a la religión y a la ética, a lo cual ya nos hemos referido en los puntos 1 y 4 que anteceden) la devoción (*bhakti*) a Vishṇu, Dios, que los textos de Madhva exaltan como el medio supremo para alcanzar la salvación y llegar a la suprema felicidad cerca de Él? Véase más adelante en este capítulo la sección dedicada a «El conocimiento y la devoción. El destino de las almas en Madhva».

Integrando los textos tratados en esta sección a los textos citados en la sección anterior se configura así un tipo de *Predestinación* que toma en cuenta como elementos para determinar el destino humano final, la voluntad suprema de Vishṇu, su carencia de parcialidad y crueldad, el poder enorme del *karman* y la libertad y voluntad, aunque limitadas, del hombre.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA PREDESTINACIÓN EN OCCIDENTE

El problema de la Predestinación preocupó mucho al pensamiento europeo, en el que revistió una gran complejidad a causa de los múltiples aspectos conectados con él: clases de Predestinación, la presciencia divina, el libre arbitrio, la gracia divina, etcétera.

Numerosos pensadores, teólogos y filósofos, desde el siglo V después de Cristo en que surge el planteamiento del problema hasta el mismo siglo XX fecha del *Concilio Vaticano II*, emitieron su opinión al respecto. La Iglesia católica se preocupó por defender su posición ortodoxa y perseguir y condenar a quienes se apartaban de ella, utilizando para ello concilios y sínodos. Muchos grupos de creyentes adhirieron a soluciones consideradas heterodoxas, enfrentando con ello situaciones serias y riesgosas, y severos castigos.

1. Inicialmente la doctrina de la Predestinación, tal como fue entendida por San Agustín, a quien luego nos referiremos más en detalle, sostiene que la humanidad es una *massa peccati*, «masa de pecado» o *massa perditionis*, «masa de perdición», o *massa vitiata et tota damnata*, «masa viciada y toda ella condenada», marcada por el pecado original cometido por Adán y que se transmite a todos sus descendientes; el hombre está por tal razón condenado al infierno; ni por su voluntad ni por su acción puede el hombre conseguir méritos suficientes que le permitan salvarse de su destino de castigo y sufrimiento; sólo puede ser salvado por la gracia de Dios; Dios concede esa gracia libremente sin ser determinado para ello ni por nadie ni por nada; Él elige a los que Él decide salvar y a los que Él decide condenar; la elección que Dios hace viene desde una eternidad sin comienzo (*ante mundi constitutionem*); y el número de los elegidos o pre-destinados por Él para la salvación no puede ser ni aumentado ni disminuido (*neque augendus neque minuendus*); el que es elegido

para la salvación debe exaltar la misericordia de Dios que lo perdona y salva con una gracia (*gratia*) *gratis data*, y el que no lo es debe alabar la justicia divina pues se trata de un castigo merecido; la gracia es la que induce al que va a ser salvado a seguir el camino moral y religioso prescrito por Dios (*gratia praeveniens*) y además la que lo apoya para que persevere en ese camino (*gratia subsequens*). Esta doctrina de la Predestinación se funda en formulaciones de las Escrituras, de los Apóstoles y de los Padres de la Iglesia.

La doctrina de la Predestinación fue constituida por San Agustín (354-430) para combatir a Pelagio (*circa* 360-*circa* 425), monje británico, que predicaba que el pecado cometido por Adán no era transmisible a sus descendientes y que la salvación radica en los méritos adquiridos por una conducta moral libremente asumida.[5]

Muchos hombres de la Iglesia contemporáneos de Agustín y Pelagio adhirieron a la doctrina de la Predestinación o a las ideas contrarias a ella. Entre los que adhirieron a la doctrina de San Agustín se encuentran Leporius, monje de Galia, Aurelius, obispo de Cartago, Marius Mercator y Próspero de Aquitania. Polemizaron contra San Agustín Celestius y Julián de Eclana, el verdadero teólogo del Pelagianismo, discípulos ambos de Pelagio, Juan Cassiano, que fundó dos monaterios en Marsella, Vicente de Lerins y Faustus, futuro obispo de una diócesis de Provenza.[6]

Transcribimos a continuación pasajes de textos de San Agustín que contienen sus opiniones sobre la doctrina de la Predestinación, que presentan notables semejanzas con la doctrina de la Predestinación tal como es expresada en los textos de Madhva citados en la sección «La Predestinación en Madhva. Su causa» y completada en los textos citados en la sección «La Predestinación en Madhva no es una fatalidad inexorable. La justicia de Dios».

Señalemos que San Agustín fue autor de 15 obras contra el Pelagianismo en que manifiesta su posición predestinataria, contenidas en los volúmenes VI, IX, XXXV (1984), XXXVI (1985) y XXXVII (1985) de la edición de *Obras Completas de San Agustín* de la Biblioteca de Autores Cristianos de Madrid.

5. Sobre el conflicto entre San Agustín y Pelagio referente a la Predestinación, véanse A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, págs. 165-220, *Der pelagianische Kampf. Die Lehre von der Knade und Sünde*.
6. Cf. Pierre de Labriolle, *Histoire de la Litérature Latine Chrétienne*, págs. 564-578.

Lo resaltado en la traducción española es cita de textos canónicos aducidos por San Agustín en apoyo de su doctrina. Lo que se encuentra entre corchetes antes de la cita es agregado nuestro con el solo fin de señalar la principal idea del fragmento citado a continuación.

[Los méritos no preceden a la gracia. *Gratia praeveniens*]

Contra Iulianum Libri Sex, en volumen XXXV, Libro IV, capítulo VIII, § 41, pág. 695:

> *Ibi enim vos, ut video, ponere iam coepistis merita gratiam praecedentia ... ; ut his meritis debita illa reddatur, ac sic gratia inaniter nuncupetur: tamquam gratia nulla praecesserit, et cor tetigerit, ut beatificum bonum peteretur a Deo.*
>
> «Según veo, ya habéis empezado a sostener que los méritos preceden a la gracia [idea de los pelagianos], [...] de modo que ella [nos] es dada debida a ellos, y así equivocadamente se llama gracia [ya que la *gratia* implica que es gratuitamente dada]: como si ninguna gracia precediera, y tocara el corazón para que el bien beatífico sea pedido [por nosotros] a Dios».

[Muchos niños no reciben la gracia de Dios]

Ibidem, VIII, § 42, pág. 696:

> *longe pluribus infantibus in istam gratiam non adoptatis ab eo,* qui vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire [1, Tim 2, 4].
>
> «Siendo así que muchos más niños no son llevados a esta gracia por aquel que *quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad*;»

[El hecho de que un gran número de niños que mueren sin haber podido ser bautizados, y que debido a su corta edad no han podido hacer uso de su voluntad y no han podido reunir deméritos, no sean admitidos por Dios en el Cielo, es una prueba de que no son los méritos o deméritos los que

determinan el destino *post mortem* de salvación o condena (como sostenían los pelagianos), sino que es la gracia de Dios libremente concedida por Él la que decide acerca de ese destino]

Ibidem, VIII, § 43 y § 44, pág. 698 y pág. 699, respectivamente:

> *Immensum vero numerum parvulorum, qui sine Baptismate moriuntur, suo regno adici non vult, quos neque ulla peccata, sicut putatis impediunt; et, quod nullus ambigit, eius resistere voluntati contraria voluntate non possunt* [43], ... *Omnes ergo qui salvi fiunt, et in agnitionem veniunt veritatis, eo volente salvi fiunt, eo volente veniunt. Quia et qui nondum, sicut parvuli, utuntur voluntatis arbitrio, eo volente regenerantur, quo creante generantur: et qui iam utuntur voluntatis arbitrio, nisi eo volente ac subveniente a quo praeparatur voluntas, velle non possunt* [44].
>
> «A un inmenso número de niños, que mueren sin el Bautismo, no quiere admitirlos en su reino, y [sin embargo] ningún pecado –según pensáis vosotros [= los pelagianos, al negar el pecado original]– les impide [entrar en él]; y –lo que nadie duda– los niños no pueden oponerse a la voluntad de Él con una voluntad contraria (43), [...] Así todos los que se salvan y llegan al conocimiento de la verdad, se salvan porque Él quiere, llegan [a la verdad] porque Él quiere, porque los que aún –como los niños– no usan el arbitrio de su voluntad, se regeneran porque Él quiere, porque lo quiere Aquel por el cual, como Creador, fueron generados: y los que ya usan el arbitrio de su voluntad, no pueden querer [ser salvados y llegar al conocimiento de la verdad] a menos que lo quiera Él y colabore Él, Él por quien la voluntad [de ellos] es preparada (44)».

[Las razones de Dios para salvar a unos y dejar que se condenen otros –niños o adultos –constituyen un misterio, pero de todos modos se debe admitir que en Dios no existe iniquidad ni maldad alguna. Por justicia condena a algunos ya que lo merecen debido al pecado original, y por bondad perdona a algunos tan culpables como los condenados. El condenado no puede quejarse pues recibe el justo castigo; el salvado no puede vanagloriarse pues no ha sido por sus propios méritos que ha sido salvado sino por la gracia divina]

Ibidem, VIII, § 45 y § 46, pág. 700 y pág. 701, respectivamente:

> *Ubi si dixeris mihi: Cur ergo non convertit omnium nolentium voluntates? respondebo: Cur non omnes morituros adoptat lavacro regenerationis infantes, quorum adhuc nullas, et ideo nec contrarias invenit voluntates? Si hoc profundius esse perspicis, quam ut abs te valeat inveniri; utrumque utrique nostrum profundum sit, cur et in maioribus et in minoribus Deus velit alteri et nolit alteri subvenire: dum tamen certum et immobile teneamus, non esse iniquitatem apud Deum, qua quemquam sine malis meritis damnet; et esse bonitatem apud Deum, qua multos sine bonis meritis liberet: demonstrans in eis quos damnat quid omnibus debeatur; ut hinc discant quos liberat, quae sibi poena debita relaxatur, et quae in debita gratia condonetur* (45), *... Ac per hoc nec damnatus ex debito de supplicio iuste queritur, nec liberatus gratis de merito superbe gloriatur; sed potius humiliter gratias agit, quando in illo a quo debitum exigitur, quid in eadem causa sibi donetur agnoscit* (46).

> «Si tú [,Pelagio,] me dijeras al respecto: ¿Por qué entonces no cambia [Dios] las voluntades de todos los que no quieren [la salvación y llegar al conocimiento de la verdad]? Responderé: ¿Por qué no adopta [Dios] para el Bautismo de la regeneración a todos los niños que van a morir, en los cuales no encontró ninguna voluntad y por consiguiente ninguna [voluntad] contraria? Si consideras que esto es más profundo que lo que tú puedas descubrir, [entonces] que estas dos cosas para nosotros dos sean un misterio: por qué razón entre los adultos y entre los niños quiera Dios ayudar a uno y no quiera a otro. Pero en todo caso tengamos por cierto e inconmovible que en Dios no existe iniquidad por la cual condena a alguien sin malos méritos [ya que en el hombre existe el pecado original]; y que existe bondad en Dios por la cual libera a muchos sin buenos méritos [al concederles su gracia], manifestando en aquellos que condena lo que a todos es debido [= el castigo por el pecado original] y con ello aprendan aquellos que Él libera qué castigo debido les es perdonado, y cuál es la gracia inmerecida que les es concedida (45), [...] Y así ni el condenado con causa [= el pecado original] se puede quejar con justicia del suplicio, ni el liberado gratuitamente [por la concesión de la gracia divina] puede vanagloriarse de sus méritos, sino que más bien debe agradecer humildemente, porque ve en [el caso de] aquel a

quien se le exige lo debido [y es condenado al castigo] lo que a él se le concede siendo su situación la misma (46)».

[Una imagen frecuentemente utilizada con relación al tema de la Predestinación, que proviene de la *Epístola a los Romanos* 9, 21, es la del alfarero que fabrica de una misma masa un vaso para usos honrosos y otro para usos viles. Esta imagen es aplicada a Dios en su proceso de elección de los seres que destina al castigo o a la gloria: *figulus ex eadem massa faciens aliud vas in honorem, aliud in contumeliam*. Dios también crea seres para la condenación, *in condemnationem*, y para la gloria, *in gloriam*]

Contra Iulianum (Opus imperfectum), en volumen XXXVI, Libro I, § 128, págs. 189-190:

Cum dicuntur omnes ex uno in condemnationem, ipsa massa significatur, ex qua fiunt a figulo alia vasa in honorem, id est, quae assumuntur in gratiam, alia in contumeliam, id est, quae ad luendum debitum relinquuntur; ut filii gratiae id sibi donari sciant, quod si exigeretur, non esset iniustum, ac sic non in se ipsis sed in Domino glorientur.

«Cuando se dice que todos por [el pecado de] uno [, Adán, están destinados] a la condenación, se hace referencia a la misma masa con la cual son hechas por el alfarero unos vasos para usos honrosos, es decir, que son destinados a la gracia, otros, para usos ignominiosos, es decir, que son dejados para saldar la deuda; para que los hijos de la gracia sepan que se les dona lo que no sería injusto que les fuera exigido, y así no se gloríen en sí mismos sino en el Señor».

Ibidem, § 136, pág. 203:

Ubi dixit Apostolus: ex uno omnes in condemnationem*; ipsam massam demonstravit, quae tota vitiata ex Adam fluxit: ubi autem dicit, ex illa fieri vasa in honorem, gratiam commendat, qua homines quos creat, etiam liberat; ubi vero, ex illa fieri vasa in contumeliam iudicium ostendit quo homines, quamvis creet, non tamen liberat.*

«Donde el Apóstol dijo: *todos por [el pecado de] uno [, Adán, están destinados] a la condenación*, se refería a la masa que viciada en su integri-

dad fluyó de Adán: cuando dice que con esa [masa] se hacen vasos para usos honrosos exalta la gracia, por la cual [Dios] a los hombres que crea, también los libera; pero cuando [dice] que con esa [masa] se hacen vasos para usos ignominiosos, muestra [su justo] juicio, por medio del cual a hombres, aunque los cree, sin embargo no los libera».

[El siguiente texto de San Agustín presenta su posición extrema:]

De civitate Dei XV, 1:

Est una (hominum societas), quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.

«Existe una (sociedad de hombres), que está predestinada por siempre a reinar con Dios, otra a sufrir eterno suplicio con el diablo».

2. Todas estas ideas de San Agustín, expuestas en los textos que hemos citado, son en realidad respuestas a las objeciones que a su doctrina de la Predestinación le hacían los Pelagianos, en especial Juliano de Esclana, quien quería a toda costa eximir a Dios de toda acusación de injusticia o maldad, impropias de su omnipotencia e infinita bondad.

Citamos a continuación algunos textos de Juliano citados por San Agustín:

Contra Iulianum (Opus imperfectum), en volumen XXXVI, Libro I, § 4, pág. 28:

Nam si lex Dei fons est ac magistra iustitiae; auxiliis quoque eius, Dei aequitas adiuvari potest, impugnari non potest.

«Pues si la ley de Dios es fuente y maestra de justicia, con los auxilios de ella se puede defender la equidad de Dios, no se puede impugnarla».

Ibidem, § 27, pág. 48:

Innumera sunt testimonia, quibus aequitas divina in sacris voluminibus praedicatur: de qua nemo tamen vel Gentilium vel haereticorum, praeter Manichaeos Traducianosque, dubitavit.

«Innumerables son los testimonios en los cuales, en la Sagrada Escritura, se proclama la equidad divina: de la cual, nadie, entre los Gentiles o entre los heréticos, ha dudado, con excepción de los Maniqueos y de los Traducianos [defensores del pecado original]».

Ibidem, § 48, pág. 64:

Apud quem igitur impollutam innocentiam scelus gravavit externum? Quis ille fuit, qui hos adiudicare reos, tam excors, tam trux, tam oblitus Dei et aequitatis, barbarus perduelis? ... Pande igitur quis est iste innocentium addictor. Respondens, Deus; percussisti quidem animum ... Quem igitur Deum in crimem vocas? Hic tu, sacerdos religiosissime rhetorque doctissime, exhalas tristius et horridius aliquid, quam vel Amsancti vallis, vel puteus Averni, immo scelestius quam ipsa in his locis idolorum cultura commiserat. Deus, ais, ipse qui commendat suam caritatem in nobis, qui dilexit nos, et Filio suo non pepercit, sed pro nobis illum tradidit, ipse sic iudicat, ipse est nascentium persecutor, ipse pro mala voluntate aeternis ignibus parvulos tradit, quos nec bonam nec malam voluntatem scit habere potuisse.

«¿Quién imputó a la inocencia impoluta un crimen ajeno? ¿Quién fue aquel, tan desalmado, tan cruel, tan olvidado de Dios y de su equidad, bárbaro enemigo, que a éstos [= los niños no bautizados] los juzgó culpables? [...] Revélame quién es este juez entregador de inocentes. Respondiendo: "Dios", has herido mi espíritu [...] ¿A qué Dios tú acusas? Tú, sacerdote religiosísimo y orador doctísimo, expresas algo más triste y hórrido que el Valle de Ansanto o el abismo del Averno; más aún, más criminal que lo que en estos lugares cometió el mismo culto de los ídolos. Tú dices que Dios, el mismo que exalta su amor por nosotros, que nos amó y no escatimó a su Hijo, sino que lo entregó por nosotros, es el mismo que juzga así, el mismo que es el perseguidor de los que nacen, el mismo que entrega al fuego eterno a los niños por una mala voluntad, [niños] que Él sabe que no han podido tener ni buena ni mala voluntad».[7]

7. Cf. *Ibidem*, § 57, pág. 83, § 60, pág. 88, § 112, pág. 176, § 119, pág. 182, § 130, pág. 191; Libro II, § 145, págs. 348-349; Libro III, § 55, pág. 509.

Juliano opone a San Agustín en términos generales las mismas atingencias que en la India eran aducidas contra el Teísmo: no se puede admitir la existencia de un Ser Supremo omnipotente, omnisciente, justo y bondadoso, pues el mal que existe en el mundo obligaría a acusarlo de injusto y cruel, lo que sería contrario a la naturaleza que se le atribuye. Véanse en este capítulo la sección «La Predestinación de Madhva no es una fatalidad inexorable. La justicia de Dios» al final del número 1. y la sección «El Ateísmo del Sāṃkhya», parágrafo 4., del capítulo 9 de este libro.

A pesar de que el Pelagianismo fue combatido por San Agustín y por quienes lo seguían, y definitivamente condenado en el *Concilio de Éfeso* (431 después de Cristo) convirtiéndose en secta herética destinada a desaparecer, las ideas de Pelagio y las concernientes a la Predestinación y a la gracia continuaron siendo debatidas hasta muchos siglos después.

3. En el *De Joanne Scoto Erigena Commentatio, auctore anonimo*, prostat Bonnae, apud Adolphum Marcum, 1835 (antepuesto a las obras de Juan Scoto Erigena de *Patrologia Latina*, volumen 122) encontramos información sobre el monje Gottschalk, que promovió uno de los conflictos religiosos que conmovieron a Francia en el siglo IX, el conflicto acerca de la Predestinación; el otro conflicto, promovido por otro monje, fue acerca de la Eucaristía.

El mencionado autor anónimo, basándose en fragmentos de escritos de Gottschalk incluidos por el Arzobispo Hincmarus (Hinkmar) (muerto el 882 después de Cristo) en su obra sobre la Predestinación, expresa, pág. 23, primero lo que, según él, Gottschalk no sostiene (y por lo cual fue condenado) y luego lo que, según él, es la verdadera opinión de Gottschalk:

> *Haec vero Gothescalci verba non continent haeresim praedestinatianam. Neque enim contendunt, praedestinatam esse a Deo usque ab omni aeternitate alteram hominum partem ad bene recteque vivendum, alteram ad male praveque agendum; illam proinde ad sempiternae vitae beatitudinem, hanc ad aeternam futurae vitae calamitatem: qua re fieri, ut nihil prorsus libero hominum arbitrio sit relictum. Demostrant contra satis aperte, Deum homines impios praedestinasse illos quidem ad "morten sempiternam", nec voluisse, ut "perpetim salventur", sed "propter ipsorum mala merita" ideo quod eos "pessimos futuros esse praescivisset"!*

> «En verdad estas palabras de Gottschalk no contienen la herejía de la Predestinación, pues no pretenden que una parte de los hombres ha sido predestinada por Dios desde toda la eternidad para llevar una vida recta y buena, otra para comportarse mal y depravadamente; aquélla, por consiguiente, para la beatitud de una vida sempiterna, ésta para la eterna calamidad en la vida futura: con lo cual ocurre que nada queda ya para el libre arbitrio de los hombres. Por el contrario [sus palabras] demuestran bastante abiertamente que Dios ha predestinado a los hombres impíos ciertamente a una "muerte sempiterna", y no ha querido que "sean salvados para siempre", pero [esto] "a causa de los malos méritos de ellos mismos", porque "sabía por anticipado que ellos iban a ser pésimos"».

De acuerdo, pues, con este autor anónimo Gottschalk habría predicado únicamente la "presciencia" por parte de Dios del curso de vida que tendrían los hombres por su propia libre voluntad, y por consiguiente del premio o castigo que justamente les correspondería inexorablemente por sus méritos o deméritos, y no la Doctrina de la Predestinación tal como la concibiera San Agustín.

Scotus, por el contrario, califica a la doctrina de Gottschalk de *stultissima crudelissimaque insania*, «locura estultísima y crudelísima», y la define en su tratado *De Praedestinatione*, columnas 359-360, en los siguientes términos que la hacen concordar con la doctrina que el autor anónimo niega ser de Gottschalk:

> *...duas praedestinationes in Deo esse asserit, quibus et aequissima justitiae merita, et misericordissima gratiae dona nititur auferre. Cum enim genus humanum dividatur in bonos malosque; omnis namque homo aut bonus aut malus est;* malorum *autem, ut ait Veritas,* finis est supplicium aertenum, bonorum vero vita aeterna*: qui sunt mali nisi impii, et boni nisi justi? Justorum omnium, ut ipse adstruit, inevitabilis effectivaque causa constituta est in praedestinatione una; impiorum vero similiter in altera. Una quippe, ut ait, justorum est, altera impiorum; in tantum, ut nemo, nisi necessitate immutabili unius, neque ad justitiae meritum, neque ad finem ejus, vitam videlicet aeternam, possit pervenire, nemo, nisi alterius necessitate fati nec in meritum impietatis, nec in ejus terminum, aeternum quidem supplicium, compellatur, cadere.*

> "[...] [Gottschalk] afirma que existen dos predestinaciones en Dios, con las cuales [él] se está empeñando [al haber establecido la fatalidad de la Predestinación,] por eliminar [la posibilidad de] los merecimierntos [premios y castigos] imparcialísimos de la justicia y [la posibilidad de] los misericordiosísimos dones de la gracia. Ya que el género humano se divide en buenos y malos, pues todo hombre o es bueno o es malo, y por otro lado, como dice la Verdad, *el fin de los malos es el suplicio eterno, y el de los buenos, la vida eterna*: ¿quiénes son malos si no son los impíos y buenos si no son los justos? La causa inevitable y eficiente de [que] todos los justos [lo sean], como él mismo [= Gottschalk] lo afirma, ha sido establecida [de una vez por todas, fatalmente,] en una de las predestinaciones, y la de los impíos similarmente en la otra. Efectivamente, como él dice, una es [exclusivamente] de los justos, otra es [exclusivamente] de los impíos, a tal punto que nadie pueda llegar al premio de la justicia ni al fin de ésta [es decir, la vida eterna] si no es por la inmutable necesidad de una [de las predestinaciones], y nadie sea obligado a caer en el castigo de la impiedad ni en el fin de ella, el suplicio eterno, si no es por la necesidad de la otra fatalidad [es decir, de la otra Predestinación]».

Para Scotus Erigena, Gottschalk habría sostenido una doctrina de la Predestinación en sus términos más extremos. Concuerdan con Scotus, A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, págs. 291-292, quien expresa que Gottschalk:

> «No ha enseñado, ni material ni formalmente, nada sobre la predestinación diferente de lo enseñado por Agustín, Fulgencio e Isidoro; pero se debe también decir que él no ha enseñado nada sino predestinación. Con una entrega primeramente resignada y luego apasionada se ha puesto en las manos de Dios, que todo lo hace a su antojo y que no hace nada que Él no haya firmemente decidido desde el comienzo,»

y asimismo Maurice De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Louvain: Institut Supérieure, 1924, Tomo I, pág. 133:

> «Un monje de Orbais, Gottschalc, [...] retomó las dudas de San Agustín sobre la posibilidad de conciliar la libertad humana y la gracia divina. De la predestinación absoluta para los buenos y los malos, él concluye

que el hombre es el juguete de Dios, y que no tiene ni libertad ni responsabilidad».

Gottschalk fue condenado. Según informa el mismo Arzobispo Hincmarus en un pasaje de su obra sobre la Predestinación transcrito por el citado autor anónimo, columnas 22-23, Gottschalk fue severamente castigado:

> *Gothescalcus sic, ut et in Moguntina civitate, inventus (est) haereticus atque incorrigibilis. Honore presbyterali ... abjectus, et pro sua irrevocabili contumacia ... ut improbus virgis caesus ... ne aliis noceret, qui sibi (ipsi) prodesse nolebat, ergastulo est retrusus.*
>
> «Gottschalk así, también en la ciudad de Maguncia, fue declarado herético e incorregible. Despojado [...] de su dignidad de presbítero y debido a su irrevocable contumacia [...] azotado por malvado [...] para que no hiciera daño a otros, él que a sí mismo no quería hacerse el bien, fue confinado a la prisión de trabajos forzados».

4. En *Summa Theologiae*, Prima Pars, Quaestio XXIII, *De Predestinatione*, págs. 123-131, Edizioni Pauline, Milano, 1988: Santo Tomás de Aquino (*circa* 1227-1274) se ocupa del problema de la Predestinación. En el *Articulus* I (139) expresa y comenta la opinión de Juan Damasceno (674/675-749) de acuerdo con la cual Dios *praecognoscit*, «conoce de antemano», pero *non praedeterminat*, «no predetermina» la conducta y destino del hombre concediendo a unos la gracia que los llevará por el buen camino a la salvación y a la gloria y a otros no. La libertad del hombre queda preservada, él se salva y se condena por su propia voluntad y por sus propios actos. Esta opinión de Juan Damasceno está alejada de la posición extrema de San Agustín y de Gottschalk. El texto referido dice:

> *Dicit enim Damascenus, in II libro:* Oportet cognoscere quod omnia quidem praecognoscit Deus, non autem omnia praedeterminat. Praecognoscit enim ea quae in nobis sunt, non autem praedeterminat ea. *Sed merita et demerita humana sunt in nobis, inquantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quae pertinent ad meritum vel demeritum, non praedestinantur a Deo. Et sic hominum praedestinatio tollitur.*

> «Pues Damasceno dice en el Libro II [*De Fide Orthodoxa*, cap. 30, P G 94, 972]: *Conviene saber que Dios conoce de antemano todo, pero no predetermina todo. Conoce de antemano lo que está en nosotros, pero no lo predetermina.* Los méritos y deméritos humanos están en nosotros, en cuanto somos dueños de nuestros actos por el libre arbitrio. Así lo que está relacionado con el mérito o demérito no es predestinado por Dios. Y así se elimina la predestinación de los hombres».

Santo Tomás en la *Summa Theologiae* no acepta la tesis de Juan Damasceno y refuta los argumentos a favor de ella. En *Summa contra gentiles*, III, capítulos 147-163, Santo Tomás expone ampliamente su posición favorable a la Predestinación: por decisión de Dios *ab aeterno* unos hombres están irremisiblemente condenados, otros se salvan, contrariamente a lo que sostenían los Pelagianos.

Transcribimos a continuación algunos textos de Santo Tomás provenientes de la *Summa contra gentiles* que expresan su pensamiento con relación a este tema, agregándoles los títulos de los capítulos a que pertenecen.

Capítulo CXLVII, pág. 316, edición de la WBG, *Quod homo indiget divino auxilio ad beatitudinem consequendam* («Que el hombre necesita del auxilio divino para conseguir la Beatitud»): después de señalar los impedimentos (*debilitas rationis*, «debilidad de su razón», *passiones partis sensitivae*, «las pasiones de su componente sensitivo», *affectiones*, «sentimientos», *corporis infirmitas*, «la debilidad de su cuerpo») a que está sometido el hombre y que le imposibilitan alcanzar la meta de la Beatitud, Santo Tomás concluye, pág. 318:

> *Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultima fine deficiat.*

> «Por consiguiente, el hombre necesita del auxilio divino para que por obra de los impedimentos de esta clase no falle en [su intento de alcanzar] su fin último».

Y Santo Tomás agrega, pág. 320:

> *Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.*

«Con esto se excluye el error de los Pelagianos que dijeron que el hombre por el solo libre arbitrio podía hacerse acreedor a la gloria de Dios.»

Capítulo CXLIX, pág. 322, *Quod divinum auxilium homo promereri non potest* («Que el hombre no puede hacerse acreedor al auxilio divino [por sus méritos]»): Santo Tomás aduce una serie de argumentos en sustento de la tesis contenida en este capítulo, entre los cuales se encuentra el siguiente, pág. 324:

Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo predictum auxilium mereri.

«El efecto del auxilio divino, que excede la facultad de la naturaleza, no es proporcional a los actos que el hombre lleva a cabo con su facultad natural. No puede por consiguiente el hombre mediante actos de esta clase [es decir: proporcionales a su naturaleza] hacerse acreedor al mencionado auxilio [divino]».

Y concluye al final del capítulo rechazando la tesis contraria de los Pelagianos, pág. 326:

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

«Con esto se excluye el error de los Pelagianos que decían que tal auxilio [divino] era dado a nosotros por méritos [nuestros], y que el inicio de nuestra justificación viene de nosotros, pero la consumación [viene] de Dios.»

Capítulo CL, pág. 326, *Quod predictum divinum auxilium gratia nominatur [...]* («Que el mencionado auxilio divino es llamado gracia [...]»): Santo Tomás explicando en este capítulo "la gratuidad de la gracia", afirma, pág. 326:

Quia vero hoc quod datur aliqui absque suis meritis praecedentibus, gratis ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne me-

ritum humanum praeveniat ut ostensum est, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter 'gratiae' nomen accepit.

«Ya que lo que es dado a alguien al margen de sus méritos precedentes, se dice que es dado a él gratis; siendo así que el auxilio divino concedido al hombre es anterior a todo mérito humano, como ha sido mostrado, se sigue que este auxilio es concedido al hombre gratis, y por eso convenientemente recibe el nombre de "gracia"».

En los capítulos siguientes, Santo Tomás enumera algunos efectos de la gracia divina. Nos limitamos a señalar los títulos de dichos capítulos por cuanto ellos son muy esclarecedores con respecto al tema que nos ocupa:

Capítulo CLI, pág. 332: *Quod gratia gratum faciens causat in nobis dilectionem Dei* («Que la gracia que torna [al hombre] grato [a Dios] causa en nosotros el amor a Dios»);

Capítulo CLII, pág. 334: *Quod divina gratia causat in nobis fidem* («Que la gracia divina causa en nosotros la fe»);

Capítulo CLIII, pág. 338: *Quod divina gratia causat in nobis spem* («Que la gracia divina causa en nosotros la esperanza»);

Capítulo CLV, pág. 358: *Quod homo indiget auxilio gratiae ad perseverandum in bono* («Que el hombre necesita el auxilio de la gracia para perseverar en el bien»);

Capítulo CLVI, pág. 362: *Quod ille qui decidit a gratia per peccatum potest iterum per gratiam reparari* («Que aquel que decayó de la gracia por pecado, puede de nuevo ser rehabilitado por la gracia»);

Capítulo CLVII, pág. 366: *Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam* («Que el hombre no puede ser liberado del pecado sino es por la gracia»), capítulo este que Santo Tomás concluye con la observación siguiente:

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

«Con esto se excluye el error de los Pelagianos que dijeron que el hombre puede resurgir del pecado por medio del libre arbitrio».

Capítulo CLX, pág. 374: *Quod homo in peccato existens sine gratia peccatum vitare non potest* («Que el hombre que existe en el pecado no puede evitar el pecado sin la gracia»).

En el capítulo CLXI, pág. 378, Santo Tomás sienta un principio importantísimo de la teoría de la Predestinación:

> *Quod Deus aliquos a peccato liberat, et aliquos in peccato relinquit.*
>
> «Que Dios a algunos los libera del pecado, a algunos en el pecado los deja».

En este mismo capítulo, pág. 378 *infra*, Santo Tomás recurre a la conocida imagen del alfarero que con la misma materia «fabrica vasos para usos nobles y vasos para usos viles»: *quaedam vasa format ad nobiles usus et quaedam ad ignobiles.*

En el último capítulo, CLXIII, de este volumen III, pág. 382: *De praedestinatione, reprobatione et electione divina* («Acerca de la predestinación, reprobación y elección divina»). Santo Tomás aclara las nociones de "predestinación", "reprobación" y "elección divina":

> *Quia ergo ostensum est quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, eodem auxilio gratiae deserti, ab ultimo fine decidunt; omnia autem quae a Deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra ostensum est; necesse est predictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos 'praedestinasse'. Unde Apostolus dicit* ad Ephes. I*: "Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae" –Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur 'reprobasse' vel 'odio habuisse' ... –Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina electio: de qua dicitur* Ephes. I*: "Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem".*
>
> «Ya que se ha mostrado que por acción divina algunos son dirigidos al último fin [= la Beatitud] ayudados por la gracia, mientras que otros, desprovistos de este auxilio de la gracia, no llegan a ese último fin, y que

> todas las cosas que son hechas por Dios han sido previstas y determinadas por su sapiencia desde la eternidad, como ha sido mostrado anteriormente, es necesario que la mencionada distinción de los hombres haya sido determinada por Dios desde la eternidad. Por lo tanto debido al hecho de que a algunos desde la eternidad los predeterminó para ser dirigidos hacia el útimo fin, se dice que a ellos los "predestinó". Por lo cual el Apóstol dice en *ad Éfes. I*: "El que nos predestinó a ser adoptados como hijos, según el propósito de su voluntad" –Se dice que "reprobó" o 'tuvo en odio" a aquellos a los cuales desde la eternidad dispuso que Él no les daría su gracia ...– Sobre la base de la indicada distinción de acuerdo con el hecho de que a algunos los reprobó y a algunos los predestinó, se habla de elección divina: respecto de la cual se dice en *Éfes. I*: "Nos eligió en Él mismo antes de la constitución del mundo".».

5. Frente a la posición de la *gemina praedestinatio*, «doble predestinación», una, de algunos hombres, para la salvación y otra, de los restantes hombres, para la condenación, dispuestas ambas por Dios, la Iglesia adoptó una posición más benigna y menos comprometedora de la bondad de Dios que la de Gottschalk, expresada en múltiples ocasiones, por ejemplo en el *Concilium Carisiacum* en 853 siendo Papa León IV (847-855), donde se trató de los temas de la redención y de la gracia y se condenó a Gottschalk y a los "Predestinatianos", y en el *Concilium Valentinum III* en 855, el cual se ocupó de la Predestinación y condenó opiniones de Scotus Erigena.[8]

En el *Concilium Carisiacum* se expresó (núm. 316):

> *Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit, et in paradiso posuit, quem in sanctitate iustitiae permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit, et factus est "massa perditionis" totius humani generis. Deus autem bonus et iustus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit [Rom 8, 29 sqq; Eph 1,11] ad vitam, et vitam illis praedestinavit aeternam: ceteros autem, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit; poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit ae-*

8. Los textos conteniendo las decisiones de ambos Concilios se encuentran en H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ya citado, núms. 316 y 321-325.

ternam. Ac per hoc unam Dei praedestinationem tantummodo dicimus, quae aut ad donum pertinet gratiae aut ad retributionem iustitiae.

«Dios omnipotente creó al hombre [Adán] recto, sin pecado, con libre arbitrio y lo puso en el Paraíso, y quiso que permaneciera en la santidad de la justicia. El hombre, usando mal su libre arbitrio, pecó y cayó, y se convirtió en "masa de perdición" de todo el género humano. Y Dios, bueno y justo, eligió de aquella masa de perdición, de acuerdo con su presciencia, a aquellos que por su gracia predestinó a la vida, y a ellos les predestinó una vida eterna: Él sabía de antemano que los restantes, a los que dejó con un juicio de su justicia en la masa de perdición, habrían de perecer, pero no los predestinó Él a que perecieran; [sólo] les predestinó a ellos, pues es justo, el castigo eterno. Y con esto decimos que sólo hay una predestinación de Dios, la que corresponde o bien a la donación de la gracia o bien a la retribución de la justicia».

Y en el *Concilium Valentinum III*:

Et placet tenere, "[Deum] bonos praescisse omnino per gratiam suam bonos futuros, et per eandem gratiam aeterna praemia accepturos: malos praescisse per propriam malitiam malos futuros, et per suam iustitiam aeterna ultione damnandos" ... Nec prorsus ulli malo praescientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propia voluntate, sicuti Deus, qui novit omnia ante quam fiant, praescivit ex sua omnipotenti et incommutabili maiestate.

«Y conviene sostener que "[Dios] sabía de antemano perfectamente que los buenos serían buenos por Su gracia, y que por esa gracia misma recibirían premios eternos; que sabía de antemano que los malos por su propia maldad serían malos, y que serían condenados con eterno castigo por Su justicia" [cita de Florus Diaconus, *Sermo de praedestinatione*, M L 119, 97 a-b] [...] Además que la presciencia de Dios no le impuso a ningún malo la necesidad de no poder ser otro, sino lo que él habría de ser por su propia voluntad, de la misma manera como Dios, que conoce todas las cosas antes de que ocurran, lo supo de antemano por su omnipotente e inconmovible majestad».

6. El tema de la Predestinación preocupó por igual a teólogos y a filósofos en los siglos posteriores a Gottschalk (siglo IX), que adoptaron posiciones que adherían en mayor o menor grado a la doctrina de la Predestinación o posiciones contrarias a ella: mencionemos entre ellos, en el ámbito del Protestantismo, a Martín Lutero (1483-1546), Ulrich Zwingli (1484-1531), Juan Calvino (1509-1564), y el Arminianismo creado por Jacobus Arminius (1560-1609), teólogo de Leiden (Holanda); en el ámbito del Catolicismo, el jesuita Luis de Molina (1535-1600) y el Molinismo, Cornelius Jansen o Jansenius (1585-1638), obispo de Ypres (Bélgica) y el Jansenismo, que inspiró a la escuela de Port Royal; y los filósofos Blaise Pascal (1623-1662), el más ilustre representante de Port Royal, que dedicó a esta cuestión las cartas 1, 2, 3, 17 y 18 de su obra *Les Provinciales*, y Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1716).

Leibniz se ocupó de este tema principalmente en su *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, pero también se refirió al mismo en otras obras como *Causa Dei* y *Confessio Philosophi*.[9]

En el tratado *Confessio Philosophi* de G.W. Leibniz, edición Yvon Belaval, pág. 34, se encuentra una breve exposición de las dificultades que suscita la Predestinación, expuesta por el *Teólogo* o *Teófilo*, que representaría al mismo Leibniz:

> *Si Deus omnium felicitate delectatur, cur non omnes fecit felices; si amat omnes, quomodô tam multos damnat; si justus est, quomodô tam se* inaequalem *praebet, ut ex materia* per omnia pari, *ex eodem luto alia vasa ad honorem, alia ad dedecus effingat. Et quomodô non* fautor peccati *est, si sciens [cùm eliminare mundo potuerit] admisit aut toleravit. Imô quomodô non* autor, *si omnia ita creavit, ut inde peccatum sequeretur. Et quod* liberum arbitrium *positâ necessitate peccandi, quae* justitia poenae *libero arbitrio sublato. Quae praemii, si* gratiâ *solâ factum est, ut alii ab aliis distinguerentur. Denique si* ultima ratio rerum Deus est, *quid hominibus, quid diabolis imputamus.*
>
> «Si Dios se deleita con la felicidad de todos, ¿por qué no hizo a todos felices?; si ama a todos, ¿cómo condena a tan numerosos?; si es justo,

9. Véase en la sección «Observaciones sobre el tema anterior: El Ateísmo en Occidente», del capítulo 9 de este mismo libro, citas de otros tratados de Leibniz, y entre ellos el llamado *Causa Dei*, que se refieren directa o indirectamente al tema de la Predestinación.

> ¿cómo se presenta tan *carente de equidad*, que de una materia *igual en todo*, del mismo barro haga unos vasos destinados a usos honrosos, otros a usos ignominiosos? Y ¿cómo no *es promotor del pecado*, si, sabiéndolo, [siendo así que hubiera podido eliminarlo del mundo] lo admitió o toleró? Más aún ¿cómo no es *autor*, si creó todas las cosas de modo tal que a ellas les siguió el pecado? ¿Y qué *libre arbitrio* existe dándose la necesidad del pecado? ¿Y qué *justicia del castigo* existe cuando se ha eliminado el libre arbitrio? ¿Qué [justicia] del premio existe, si *solo la gracia* hace que unos se distingan de los otros? Si *la última razón de las cosas es Dios*, ¿qué podemos imputarles a los hombres, qué a los diablos?»

Con razón el Filósofo en el diálogo, contestando, expresa:

> *Obruis me multitudine simul et pondere rerum*:
>
> «Me abrumas a la vez con la multitud y el peso de las dificultades».[10]

EL CONOCIMIENTO Y LA DEVOCIÓN. EL DESTINO DE LAS ALMAS EN MADHVA

Para Madhva, al igual que para Rāmānuja, la meta del esfuerzo humano es, por un lado, liberarse de las reencarnaciones y de los destinos dolorosos *post mortem* y, por otro lado, llegar a presencia de Dios, Vishṇu, residir junto a Él *ad aeternum* llevando una existencia de felicidad originada en la proximidad con Vishṇu, y regocijándose con la compañía de los que han alcanzado el mismo destino en el nivel jerárquico que les ha tocado. Las almas liberadas (*mukta*) de la condición empírica obtienen así diferentes condiciones o destinos.

Los dos medios principales de que dispone el hombre para alcanzar esta meta son el conocimiento (*jñāna*) y la devoción (*bhakti*), además

10. Sobre la Predestinación, véanse los artículos de Th. Mahlmann, «Prädestination», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, col. 1172-1178, con bibliografía, de J. Ferrater Mora, «Predestinación», en el *Diccionario de Filosofía*, Volumen III, págs. 2878-2879, y de A.S. Martin, «Predestination», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 10, págs. 225-235 con muy buena bibliografía, y A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, págs. 840-842.

desde luego de la disciplina moral y del cumplimiento de las prácticas religiosas. Es interesante señalar que estas últimas están al servicio de la *bhakti* y que sin ella son carentes de efecto o fruto: en *Bṛhadāraṇyako-paniṣadbhāṣya ad* I, 4, 10, vol. III, pág. 573, Madhva afirma:

> *dhyānaṃ ca guruśuśrūṣā nityanaimittikāḥ kriyāḥ /*
> *tīrthadānajapādyāś ca svādhyāyo harikīrtanam /*
> *dvādaśyādivrataṃ caiva tulasyādyair athārcanam /*
> *sarvaṃ bhaktyartham uddiṣṭaṃ niṣphalan tu tayā vinā /*
> *viṣṇubhaktiyuto muktiṃ yāti nānyaḥ kathañcana /*
>
> «La meditación, la obediencia al maestro, *guru*,
> las acciones rituales regulares y ocasionales,
> la visita a lugares sagrados, la donación, las oraciones, etcétera,
> la recitación de los textos,
> los cantos en alabanza de Hari [= Vishṇu],
> los doce votos y otros,
> y las ofrendas con *tulasī* [hierba considerada sagrada], etcétera
> –todo [esto] ha sido prescrito con miras a la devoción
> y es ineficaz sin ella.
> El que está en posesión de la devoción a Vishṇu
> llega a la Liberación,
> y ningún otro de ninguna manera».

En *Bhāgavatatātparyanirṇaya* III, 33, estrofa 32, vol. VI, pág. 214, Madhva hace suya una cita del *Harivaṃśa* que afirma:

> *jñānabhaktī vinā naiva muktiḥ kasyāpi vidyate /*
>
> «No existe Liberación para nadie
> sin el conocimiento y la devoción;»

ibidem, V, 19, estrofa 14, vol. VI, pág. 295:

> *yasya samyak ca bhavati jñānam bhaktis tathaiva ca /*
> *niścitas tasya mokṣaḥ syāt ...*

«La Liberación es segura
para aquel que posee el correcto conocimiento
y también la devoción» [...].

1. El *conocimiento* es el conocimiento de la naturaleza de Vishṇu, de su grandeza, de su soberanía, de sus excelsas cualidades, reveladas por las Escrituras y expuestas por Madhva en los numerosos comentarios de las mismas. Cf. *Mahābhāratatātparyanirṇaya* I, estrofas 80-84, vol. V, pág. 13, donde se enumera lo que es necesario conocer para poder liberarse: la jerarquía que reina entre los Dioses con Vishṇu a la cabeza (*tāratamya*) que apunta a mostrar que Vishṇu es el único Dios, superior a todos los otros; la supremacía de Vishṇu (*sarvoccatva*); las cinco formas de la diversidad (*pañcabheda*) (véase la sección «Tres entidades realmente existentes y diferentes entre sí: Dios, las almas y la materia» de este mismo capítulo); la unidad o ausencia de diversidad (*svābheda*) en Vishṇu; su carencia de defectos (*nirdoṣatva*); la abundancia de sus cualidades (*guṇodreka*); los *avatāras* o manifestaciones de Vishṇu, así como las funciones específicas de cada uno de ellos (*tadāveśa*); que la creación, la conservación, la disolución, el conocimiento, el destino, la ignorancia, el encadenamiento y la Liberación provienen de Vishṇu; y las Escrituras y textos que tienen que ver con Vishṇu.

Este conocimiento se obtiene con el método tradicional preconizado en la India: 1. *shravaṇa*, literalmente "audición" (de las Escrituras de boca de un maestro competente), es decir, el "estudio" con miras a hacerse de esas enseñanzas, y tenerlas presentes; 2. *manana*, la "reflexión" (sobre las enseñanzas así adquiridas por la audición, con miras a su comprensión de acuerdo con la correcta interpretación de las mismas, predominando en esta etapa el trabajo discursivo, racional, argumentativo de la mente, que confirma y fija la adhesión a ellas en la convicción de que contienen la verdad; esta etapa puede ser calificada de especulación teológica ya que el tema central va a ser Dios, Vishṇu); 3. *dhyāna*, "meditación" (o la práctica yóguica mística que implica experimentar, vivenciar, en un proceso directo e intuitivo de la mente, aquellas verdades adquiridas por la *audición* y sostenidas y afirmadas por la *reflexión*).

2. La devoción (*bhakti*) es definida por Madhva en *Mahābhāratatātparyanirṇaya* I, estrofa 85, vol. V, pág. 14:

māhātmyajñānapūrvas tu sudṛḍhas sarvato 'dhikaḥ /
sneho bhaktir iti proktas ...

«Se llama devoción [a Vishṇu]
al amor [a Vishṇu], firme y superior a todo,
precedido por el conocimiento de su grandeza [...]».

También en el ámbito del Cristianismo dos son las formas de acercamiento a Dios: la vía del conocimiento que se realiza en la teología especulativa (en Santo Tomás, por ejemplo) y la vía del amor que se realiza en su grado máximo en la mística de forma afectiva (en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz, por ejemplo).

REFLEXIÓN FINAL

Por su identificación de *Brahman* con *Vishṇu*, el sistema de Madhva, al igual que el de Rāmānuja, está vinculado con el Vishṇuismo y puede ser considerado otra Teología del mismo.

Es importante tener presente que Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva, partiendo de los mismos textos, *Upanishads* y *Vedāntasūtras* de Bādarāyaṇa, llegan a constituir sistemas totalmente diversos entre sí: No-dualismo absoluto shaṅkariano, No-dualismo calificado rāmānujiano y Pluralismo madhviano. Al lado de esos tres sistemas, otros pensadores del Vedānta construyeron otros sistemas filosóficos con características propias.

La posibilidad de construir sistemas diferentes a partir de los mismos textos se debe a que, como ya lo expresamos, las *Upanishads* son obras de recopilación que reúnen teorías de diverso origen, carentes de unidad doctrinaria, muchas veces contradictorias entre sí; y el tratado de Bādarāyaṇa, por su estilo aforístico conciso y muchas veces poco claro, se presta a diversas interpretaciones, aunque su autor haya pretendido establecer una interpretación unitaria de las *Upanishads*.

Los pensadores que se abocaban al estudio y sistematización de las doctrinas de los textos upanishádicos y del tratado de Bādarāyaṇa, al construir sus sistemas, fundamentaban sus opiniones en aquellos pasajes de esas obras que condecían con esas opiniones; y mediante una hábil hermenéutica que formaba parte de la tradición cultural de la India

interpretaban los pasajes que no condecían con esas opiniones en una forma adecuada a ellas, lo cual muchas veces, como es natural, significaba forzar los textos y atribuirles un sentido que *prima facie* no poseen.

Creemos que en otras culturas han sucedido hechos similares: interpretaciones de un mismo texto desde diversas perspectivas con la consecuente formación de diversas escuelas de doctrina. Católicos, luteranos, calvinistas y sus diversas denominaciones parten de los mismos textos bíblicos y llegan a posiciones diversas y muchas veces profundamente polémicas, de lo cual justamente el tema de la Predestinación, al que acabamos de referirnos, es un ejemplo.

Lo que puede ser peculiar de la India es que todas esas diversas interpretaciones de las *Upanishads* (consideradas parte de la *Revelación*) y de los aforismos de Bādarāyaṇa, son consideradas ortodoxas y gozan de respeto por parte de la conciencia colectiva india. Tal vez ese hecho se debe a que la India privilegió la visión pluralista de la realidad, y a su evidente espíritu de tolerancia, aunque desde luego no se trata de características excluyentes *en absoluto* de otras posibilidades.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Subba Rao, S., *Vedānta-sūtras with the Commentary of Śrī Madhwācārya*, Madras, 1904. Texto sánscrito y traducción al inglés.

The Bhagavad Gita, translation and commentaries in English according to Sri Madhwacharya's bhasya, Madras, 1906.

Chandra Vasu, volúmenes I, III, XIV y XXX de la serie *Sacred Books of the Hindous*, Allahabad. Traducción al inglés de los comentarios de Madhva a las *Upanishads*: *Iśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka* (1909), *Chāndogya* (1909), *Bṛhadāraṇyaka* (1916), *Aitareya* y *Taittirīya* (s.d.).

Siauve, S., *La voie vers la connaissance de Dieu*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1957. Traducción al francés del comentario del *Anuvyākhyāna* por Rāmānuja relativo al primer *sūtra* de Bādarāyaṇa. Contiene el texto sánscrito y un detallado comentario.

Siauve, S., *Les noms védiques de Viṣṇu*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1959. Traducción al francés del comentario del *Anuvyākhyāna* por Rāmānuja relativo a varios *sūtras* del primer capítulo de Bādarāyaṇa. Contiene el texto sánscrito.

von Glasenapp, H., «Lehrsätze des dualistischen Vedānta» (Madhvas Tattvasaṃkhyāna), en *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1962, págs. 187-192. Traducción del alemán del mencionado tratado. Contiene el texto sánscrito.

Mesquita, Roque, *Madhva: Viṣṇutattvanirṇaya*, Wien: De Nobili Research Library, 2000.

b. Estudios

Grierson, G.A., «Mādhvas, Madhvāchāris», en J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, págs. 232-255.

Rao, N., «The Epistemology of Dvaita Vedānta», en *The Adyar Library Bulletin*, vol. XXII, Parts 3-4 (Madras) December, 1958.

Sharma, B.N.K., *Philosophy of Śrī Madhvācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Sharma, B.N.K., *History of the Dvaita School of Vedānta*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1961, 2.ª edición 1981; y vol. II, Bombay: Booksellers Publishing Co., 1961.

Sharma, B.N.K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries* (A Critical Exposition), Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971 y ss. Expone críticamente los comentarios de Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva de los aforismos de Bādarāyaṇa.

Siauve, S., *La doctrine de Madhva*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1968.

von Glasenapp, H., *Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens*, Bonn-Leipzig: Schröder, 1923.

c. Exposiciones antiguas (Doxografía)

Stafford Betty, L., *Vādirāja's Refutation of Śaṅkara's Non-Dualism. Clearing the Way for Theism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978. Traducción inglesa del primer capítulo del tratado *Nyāyaratnāvalī* de Vādirāja. Contiene el texto sánscrito.

9. UNA CUMBRE DEL RACIONALISMO INDIO

El sistema filosófico indio Saṃkhya

Dualismo Espíritu/Materia. Causalidad.
La unión del espíritu y del cuerpo.
Materialismo sui-generis. Evolucionismo. Ateísmo

INTRODUCCIÓN

Nos referiremos ahora a otra escuela filosófica india: el Sāṃkhya, que sigue perteneciendo al ámbito hinduista y a la ortodoxia hinduista, pero que presenta posiciones esencialmente disímiles de aquellas de las escuelas estudiadas en los capítulos anteriores de este libro.

El sistema Sāṃkhya, cuya historia se remonta hasta varios siglos antes de la Era Cristiana, se presenta bajo la forma de varias escuelas. De entre éstas expondremos las doctrinas de la Escuela Sāṃkhya Clásica, que lleva a su forma definitiva las intuiciones de pensadores que pertenecieron incluso a los siglos VIII y IX antes de Cristo.

Uno de sus textos básicos son las *Sāṃkhya-kārikās* («Estrofas del Sāṃkhya») atribuidas a Īshvarakrishṇa y cuya composición debe ubicarse en el siglo IV o V después de Cristo. Las *Sāṃkhya-kārikās* fueron traducidas al chino por Paramārtha entre los años 557-569 después de Cristo. Esta obra le dio al Sāṃkhya Clásico su forma definitiva y ejerció una enorme influencia en el pensamiento de la India. Otro texto fundamental del Sāṃkhya son los *Sāṃkhya-sūtras* («Aforismos del Sāṃkhya») atribuidos a Kapila, el sabio fundador del sistema según la tradición, pero que constituyen en realidad una obra tardía, posterior en un buen número de siglos al inicio de la Era Cristiana, tal vez del siglo XIV o XV.

Como ya lo indicamos en el inicio del capítulo 5 existe un comentario muy valioso de las *Sāṃkhyakārikās* atribuido tradicionalmente a Gau-

ḍapāda. Otros comentarios igualmente valiosos son el de Vācaspati Mishra denominado *Tattvakaumudī* y la *Yuktidīpikā* de autor anónimo, ambos también a las *Sāṃkhyakārikās*; y la *Vṛtti* de Aniruddha y el *Sāṃkhyapravacanabhāshya* de Vijñānabhikshu, ambos comentarios a los *Sāṃkhyasūtras*.[1]

La exposición del sistema Sāṃkhya la haremos principalmente sobre la base de las *Sāṃkhyakārikās* y del comentario de Gauḍapāda, y en algunos casos también recurriendo a los *Sāṃkhyasūtras* y a los otros comentarios mencionados.

DUALISMO

El Sāṃkhya es un sistema dualista en el sentido en que este término es definido en el contexto de la filosofía occidental por Chr. Wolff, *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata*, edición de Frankfurt und Leipzig, 1740 (reproducida por G. Olms: Hildesheim-Zürich-New York, 1994, en edición crítica de Jean École), pág. 26, § 39:

> Dualistae *sunt, qui & substantiarum materialium, & immaterialium existentiam admittunt, hoc est, & corporibus realem extra ideas animarum existentiam concedunt, et animarum immaterialitatem defendunt.*
>
> «*Dualistas* son aquellos que admiten la existencia de sustancias materiales e inmateriales, es decir, conceden a los cuerpos una existencia real fuera de las ideas de las almas, y defienden la inmaterialidad de las almas».

En este uso filosófico estricto, el término "Dualismo" se opone al de "Monismo".

El término "Dualismo", de acuerdo con Rudolf Eucken, *Geschichte der philosophische Terminologie*, edición de Leipzig, 1879, reimpresión por G. Olms: Hildesheim, 1964, pág. 195:

1. Véase G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya*; Michel Hulin, *Sāṃkhya Literature*; R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, capítulo II, de la Primera Parte; E.H. Johnston, *Early Sāṃkhya*; y G.J. Larson y R.Sh. Bhattacharya, *Encyclopaedia of Indian Philosophies*, vol. IV, *Sāṃkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, para una historia y exposición del sistema.

> "[...] designaba primeramente (en Hyde, Bayle, Leibnitz) la doctrina religiosa que admitía un Principio Cósmico (*Weltwesen*) bueno y uno malo, pero, desde Wolff [cuya definición acabamos de citar], [designa] la teoría filosófica para la cual lo espiritual (*Geistiges*) y lo material (*Körperliches*) son sustancialmente diferentes».

Agreguemos que la "doctrina religiosa" a que se refiere Eucken sería la religión de Zoroastro con sus Principios opuestos de Ormuz y Arimán, que esta definición es aplicable también al Maniqueísmo, y que tanto el Zoroastrismo como el Maniqueísmo atribuían a los dos Principios Cósmicos, el Bien y el Mal, el carácter de absolutos.

En su cuarto Paralogismo trascendental (de la *Idealidad*), *Kritik der reinen Vernunft*, edición de la Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, pág. 483 (A 367), Kant, desde un punto de vista gnoseológico, opone el "Dualismo" al "Idealismo":

> *Also ist das Dasein aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft. Diese Ungewissheit nenne ich die Idealität äusserer Erscheinungen und die Lehre dieser Idealität heisst der Idealism, in Vergleichung mit welchem die Behauptung einer möglichen Gewissheit von Gegenständen äusserer Sinne, der Dualism gennent wird.*

> «Así, es dudosa la existencia de todos los objetos de los sentidos externos. A esta incertidumbre la llamo yo la Idealidad de los fenómenos externos y la doctrina de esta Idealidad se llama el Idealismo, en confrontación con el cual la afirmación de una posible certeza en relación con los objetos de los sentidos externos es llamada Dualismo».

En pág. 500 (A 389), Kant define de la manera siguiente a «un cierto Dualismo trascendental»:

> *... der jene äussere Erscheinungen nicht als Vorstellungen zum Subjekte zählt, sondern sie, so wie sinnliche Anschauung sie uns liefert, ausser uns als Objekte versetzt und sie von dem denkenden Subjekte gänzlich abtrennt.*

> «[...] el cual no atribuye estos fenómenos externos como representaciones al sujeto, sino que, tal como nos los entrega la intuición sensible, así

> los pone fuera de nosotros como objetos, y los separa por completo del sujeto pensante».

En pág. 501 (A 391), Kant da la definición de *materia* desde el punto de vista del Dualismo, que completa su anterior definición del mismo:

> *... Materie, als solche, nicht Erscheinung, d. i. blosse Vorstellung des Gemüts, der ein unbekannter Gegenstand entspricht, sondern der Gegestand an sich selbst sei, so wie er ausser uns und unabhängig von aller Sinnlichkeit existiert.*
>
> «[...] la Materia como tal no es fenómeno, es decir, una mera representación del espíritu a la cual le corresponde un objeto no-conocido, sino el objeto en sí mismo tal como él existe fuera de nosotros independientemente de toda sensibilidad».

Así pues en el uso filosófico que Kant hace del término "Dualismo", "Dualismo" se opone a "Idealismo", en cuanto éste niega la existencia de un objeto externo del conocimiento independiente del sujeto. Este tipo de Idealismo tiene más vinculación en la India con el Idealismo tal como fue entendido en el ámbito budista, que con el Idealismo de Shaṅkara que es más cercano al Idealismo trascendental de Kant, ya que él afirma la existencia de "la cosa en sí", *Brahman*, no-correctamente-conocido o no-conocido, pero existente.

Ampliando su significado, más allá de la oposición entre Materia y Espíritu (Wolff) y entre Realismo (existencia independiente de la Materia) e Idealismo (duda acerca de la existencia independiente de la Materia o negación de ella) (Kant), el término "Dualismo" se aplica en la historia de la filosofía occidental a toda confrontación de dos entidades, principios, tendencias, realidades, irreductibles entre sí, como son por ejemplo la oposición entre el mundo inteligible (las Ideas) y el mundo sensible (la realidad empírica) en Platón, entre el Bien y el Mal en la especulación maniquea y gnóstica, entre *res cogitans* y *res extensa* en Descartes, etcétera.

La relación entre los dos Principios que se enfrentan en el Dualismo puede asumir diversas formas como, por ejemplo, una relación de mera coexistencia uno al lado del otro, una relación de manifiesta hostilidad entre ambos, y una relación de colaboración para la realización de deter-

minados procesos creativos. También hay que tener presente que existe la tendencia a dar una mayor valoración cualitativa a uno de los dos Principios.

Se puede decir que en el Dualismo de inspiración religiosa la relación entre ambos Principios es de hostilidad, y uno de los dos Principios es colocado en un plano superior al del otro.

Cuando nos ocupemos del Dualismo en el Sāṃkhya veremos como la relación entre los dos Principios, Materia y Espíritu, es de mera yuxtaposición y de co-operación.[2]

DUALISMO Y REALISMO SĀṂKHYA: MATERIA PRIMORDIAL Y ESPÍRITU

El Sāṃkhya es un sistema dualista, ya que sostiene la existencia de dos Principios absolutos, ninguno de los cuales depende del otro ni ambos de otro principio diferente de ellos y por encima de ellos: la Materia Primordial (*Prakriti*) y el Espíritu (*Purusha*) (*Sāṃkhyakārikā* 3), irreductibles entre sí, pero *reales* ambos.[3]

El Sāṃkhya rechaza al Idealismo:

> *na vijñāna-mātram, bāhya-pratīteḥ.*
>
> «[La teoría de] "sólo-la-conciencia [existe]" no [es lógica] debido al conocimiento de objetos externos» [*Sāṃkhyasūtra* I, 42, edición R. Garbe].

El Sāṃkhya sostiene que aun los textos de la Revelación (*Shruti*) y de la Tradición (*Smriti*) que son de tendencia idealista no niegan, sin

2. Cf. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 5, págs. 100-101, artículo «Dualism (Introductory)» de R. Eucken; J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, tomo I, págs. 941-942, artículo «Dualismo»; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band II, col. 297-299, artículo «Dualismus» de W. Nieke, y *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 1, págs. 503-504, artículo «Dualismus» de K. Mainzer.
3. Sobre los términos *prakriti* y *purusha*, véanse los artículos de K. Rüping, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7, col. 1252-1253 y 1718-1719, respectivamente; Knut A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga*; R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, *Dritter* and *Vierter Abschnitt*, y G.J. Larson, *Classical Sāṃkhya*, págs. 160-171. Más adelante nos referiremos con más detalle a ambos Principios.

embargo, la existencia empírica, sino sólo la existencia en términos absolutos:

> *vijñāna-mātra-satyatā-pratipādaka-śruti-smṛtayas tu kūṭasthatva-rūpam pāramārthika-sattām eva bāhyānām pratiṣedhanti, na tu pariṇāmitva-rūpaṃ vyāvahārika-sattām api* [*Bhāṣya* de Vijñānabhikṣu *ad* I, 43, pág. 21, líneas 5-7, edición R. Garbe].

Finalmente, el Sāṃkhya niega rotundamente la irrealidad del mundo:

> *abādhāt aduṣṭa-kāraṇa-janyatvāc ca nā 'vastutvam* [*Sāṃkhyasūtra* I, 79];
>
> «El mundo no es irreal, porque no existe hecho que lo contradiga, y porque [su percepción] no es producida por órganos defectuosos».
>
> *jagat-satyatvam, aduṣṭa-kāraṇa-janyatvād, bādhakā-'bhāvāt* [*Sāṃkhyasūtra* VI, 52].

Texto este último que expresa la misma idea.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: DUALISMO FUERA DE LA INDIA: MANIQUEOS, PAULICIANOS, BOGOMILES, PRISCILIANOS, CÁTAROS

La peculiar afirmación por parte del Sāṃkhya del carácter absoluto de los dos Principios que se contraponen acerca, en cierto sentido, al Sāṃkhya al tipo de Dualismo propio, entre otros, del Maniqueísmo y de los movimientos de los Paulicianos, Bogomiles, Albigenses o Cátaros y Priscilianos en Occidente.

Por las observaciones que siguen se verá la enorme difusión que tuvo el Dualismo, en el plano religioso y en el plano teológico-filosófico, en Oriente y Occidente.

Maniqueísmo

1. Para el Maniqueísmo existen dos Principios opuestos: Espíritu-Luz-Bien y Materia-Oscuridad-Mal, eterna y esencialmente opuestos. El Maniqueísmo fue fundado en Persia por Mani, un hombre religioso nacido en Persia en el año 216 después de Cristo y muerto en el 276 / 277. Se trata de una religión sincretista que reúne elementos tomados de diversas tradiciones religiosas existentes en la época, como elementos del Helenismo tardío, en especial gnósticos, del Judaísmo, del Cristianismo, del Zoroastrismo, del Budismo, etcétera. El Maniqueísmo tuvo una enorme importancia difundiéndose desde Persia y el Asia Central hasta Francia y España, penetrando en Siria, Armenia, Asia Menor, Palestina, Arabia del Norte, Egipto, Norte de África, los Balcanes, Roma, y de un modo general en las regiones ocupadas por el Imperio Bizantino. En el mundo bizantino sufre persecuciones por parte de los Emperadores Justino (reinó 518-527 después de Cristo) y Justiniano (reinó 527-565 después de Cristo) desapareciendo de él casi por completo. En Persia, su patria de origen, que había sido conquistada por los árabes musulmanes, también es víctima de duros ataques y persecuciones a fines del siglo VIII.[4]

Como prueba de la influencia ejercida por el Maniqueísmo señalemos que San Agustín, que nació en el año 354 en el Norte de África, en Numidia, adhirió al Maniqueísmo desde el año 373, a la edad de 19 años, hasta el año 382. En los Libros III-VI de sus *Confesiones*, el mismo San Agustín se refiere reiteradamente a los Maniqueos y a la atracción que sus doctrinas ejercían en él, así como a su paulatino alejamiento de esas doctrinas y a su conversión al Cristianismo. Como informa en el *Liber Sextus* I, 1, estando en Milán, en el año 384, él puede declararle a su madre Mónica que ya no era Maniqueo (*non me quidem iam esse manichaeum*). Después de su conversión San Agustín escribió un buen número de tratados contra el Maniqueísmo contenidos en los volúmenes XXX y XXXI de *Obras Completas de San Agustín, Escritos*

4. Sobre el Maniqueísmo en general, véanse en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol 8, págs. 394-402, el artículo «Manichæism» de A.A. Bevan; en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, col. 714-716, el artículo «Manichaïsmus» de S. Lorenz y W. Schröder; en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, págs. 2269-2271, artículo «Maniqueísmo»; M.D. Lambert, *Medieval Heresy*, págs. 3-36; Fernand Niel, *Albigeois et Cathares*, págs. 11-44, y *Mani et le Manichéisme* de diversos autores, en *Connaissance des Pères de l'Église*, núm. 83. Sobre la historia del Maniqueísmo en Mesopotamia y en el Imperio Romano de Oriente, véase Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*.

antimaniqueos, de la Biblioteca de Autores Cristianos, edición promovida por la *Federación Agustiniana Española*.[5] Julián, opositor de San Agustín, sostenía que en el pensamiento de San Agustín se encontraban restos de la posición maniquea.[6]

2. Poco después de la muerte de Mani (fines del siglo III), fundador del Maniqueísmo, su discípulo, Mar Amu, creó una Iglesia Maniquea en la región de Sogdiana, en la ciudad de Samarkanda, Asia Central, que fue centro de una acción proselitista que se extendió en los siglos siguientes hacia los oasis de la Cuenca del Tarim y a las ciudades del actual Kansu, en China, y también a Mongolia y al Tibet.[7]

En el siglo XX, en el oasis de Turfán y en las grutas de Tun-huang, en el Turkestán Chino, se encontraron numerosos textos de las comunidades maniqueas del Asia Central, escritos en persa medio, en partho, en sogdiano, en uigur y en chino.[8]

3. El Maniqueísmo fue introducido en China en el año 694 y gozó de la tolerancia de la Emperatriz Wu tsö-t'ien de la Dinastía T'ang (618-907). Más tarde en un edicto imperial del año 732 del Emperador Hiuan-tsong el Maniqueísmo fue considerado una "doctrina herética" que falsamente se hacía pasar por Budismo para conseguir adeptos, por lo cual –afirmaba el edicto– debería ser severamente prohibida. Pero no lo fue, por ser «la religión local de los Hu del Oeste [pueblos iranios o indo-europeos] y otros» [que formaban parte del Imperio Chino]; «mientras la practiquen personalmente, ellos no deben ser acusados de crimen». Finalmente, la religión maniquea junto con todas las otras religiones extranjeras, incluido el Cristianismo, fue prohibida en toda la China en el año 843. No se trataba de una medida de orden religioso sino de finalidad económica, pues ella permitió al Estado Chino apoderarse de la riqueza acumulada en sus templos por las comunidades religio-

5. Cf. Alberto Pincherle, *Sant'Agostino*, págs. 24-34; Pierre de Labriolle, *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, págs. 530-532, 541-542.
6. Cf. A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, pág. 185 y la *Introducción* de Pio de Luis en *Obras Completas de San Agustín*, vol. XXX, págs. 158-163.
7. Cf. Hans Wilhem Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in Vorislamischer Zeit*, en el capítulo titulado «Mani und die Mission seiner Jünger in Mittelasien und in China», págs. 233 y ss.
8. Cf. Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, págs. 1-75; Julien Ries, «Bouddhisme et Manichéisme. Les etapes d'une recherche», en *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, págs. 283-287, y Jens Wilkens, *Alttürkische Handschriften*. Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*.

sas extranjeras establecidas en China, en un momento en que la principal dificultad de dicho Estado era la escasez de dinero circulante.[9]

Como una curiosa manifestación de la presencia del Maniqueísmo en China la edición *Taishō* del *Canon Budista Chino* incluye dos textos chinos encontrados en Tun-huang por la Misión Pelliot (*Taishō* vol. LIV, núm. 2140: *Mo ni kiao hia pou tsan*: «Versos de alabanza de la Secta de los adherentes a la Doctrina de Mani») y por la Misión Stein (*Taishō* vol. LIV, núm. 2141: *Mo ni kouang fo kiao fa yi lio*: «Compendio de las Doctrinas y los Ritos de Mani, el Buda de Luz», traducido al inglés por G. Haloun/W.B. Henning, en *Asia Major* [N.S.] 3, 1953, págs. 184-212).[10]

4. El Maniqueísmo se convirtió en la religión oficial del Imperio Turco de los Uigures en Mongolia en el 762, según testimonio de la inscripción trilingüe en chino, uigur (turco) y sogdiano, encontrada en Qara Balgasun. Los Uigures, uno de los pueblos de origen turco, establecidos en Mongolia, habían llegado al poder en el año 744, reemplazando a los Turcos Orientales en el gobierno de Mongolia. Se convierten en aliados del Imperio Chino de los T'ang en un momento difícil para el Gobierno chino debido a rebeliones internas y adquieren considerable poder en todo el Norte del Asia Central. Gracias a sus relaciones con China entran en contacto con el Maniqueísmo, que es proclamado, como dijimos, como su religión de Estado en el 762. En el 840, la capital del Imperio Uigur fue conquistada por otro pueblo turco, los Kirghiz, poniendo fin al poderío uigur que hasta entonces había servido de protección a los maniqueos en China.[11]

5. El conocimiento del Maniqueísmo también llegó al Tibet. Existe en el *Canon Budista Tibetano*, en el *Tanjur*, *Tōhoku* 4352 y *Peking* 5839,

9. Cf. las obras anteriormente citadas de Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, págs. 126-131, y Hans Wilhem Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in Vorislamischer Zeit*, pág. 233; y además W. Eberhard, *Histoire de la Chine*, págs. 203-204, y R.A. Stein, «Une mention du Manichéisme dans le choix du Bouddhisme comme religion d'État par le roi Tibetain Khri-sroṅ lde-bcan», en *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, ya citado, pág. 334.

10. Cf. la obra citada de Samuel N.C. Lieu, *Manichaeism in Central Asia and China*, págs. 49-54, y G. Uray, «Tibet's connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th centuries», en *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, vol. I, págs. 411-412.

11. Cf. René Grousset, *L'empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, págs. 172-178; W. Eberhard, *Histoire de la Chine*, págs. 202-205; Hans Wilhem Haussig, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in Vorislamischer Zeit*, págs. 233-234; Annemarie von Gabain, *Einführung in die* Zentralasienkunde, págs. 49-50, y G. Hambly (ed.), *Historia Universal Siglo Ventiuno, Asia Central*, págs. 61-63.

un tratado denominado: *Bkaḥ yaṅ-dag-paḥi tshad-ma-las mdo-btus-pa* (*Samyagvākpramāṇoddhṛtasūtra* en sánscrito: «Exposición sumaria de las pruebas de la correcta Palabra [= Doctrina Budista]»), atribuido al rey tibetano Khri-sroṅ lde-bcan (o bstan) del siglo VIII, y cuyo propósito era fundamentar con pruebas lógicas (*pramāṇa* en sánscrito / *tshad-ma* en tibetano) la elección del Budismo como religión de Estado del Tibet. En él un pasaje, pág. 403, líneas 5-6, edición *Sde dge* de Dharamsala, India, contiene una crítica de Mani (= *Mar ma ni* (o *ne)* en tibetano = *Mo mo ni* en chino), el fundador de Maniqueísmo, que es calificado de «el gran mentiroso persa» (*par sig gyon chen Mar ma ni*) y de quien se dice que «con el fin de crear una sola (doctrina) diferente de todas las (otras) doctrinas extrajo (elementos) de todas las (otras) doctrinas y combinándo(los) deliberadamente en forma diferente dio lugar, mediante las otras doctrinas, a una posición doctrinaria (*siddhānta* en sánscrito, *grub paḥi mthaḥ* en tibetano) no fundamentada» (... *gtsug lag kun daṅ mi mthun pa gcig bya baḥi phyir gtsug lag kun nas draṅs te / byas pa lta bu ched du mi mthun par sbyar na / gtsug lag gźan gyis grub paḥi mthaḥ yod par gyur te / ma grub pa la sogs paḥo* / ...). Parecería por el presente texto que el Maniqueísmo fue rechazado por los tibetanos por su carácter sincretista, al cual ya nos hemos referido, que podía ser considerado como un ardid para conseguir adeptos budistas, y por lo tanto una doctrina falsa y engañosa.[12]

Paulicianos y Bogomiles

6. Pasemos a Occidente. En el Imperio Bizantino, después de la desaparición del Maniqueísmo a raíz de las mencionadas persecuciones de Justino y Justiniano (siglo VI después de Cristo) hubo manifestaciones de creencias dualistas en comunidades cristianas como las de los Paulicianos bizantinos y los Bogomiles.

Los Paulicianos bizantinos eran los sucesores de los Paulicianos armenios, cuyas organizaciones religiosas y políticas fueron destruidas

12. Cf. los artículos ya citados de R.A. Stein, «Une mention du Manichéisme dans le choix du Bouddhisme comme religion d'État par le roi Tibetain Khri-sroṅ lde-bcan», págs. 333-335; G. Uray, «Tibet's connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th centuries», en *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, II, págs. 407-412, y una referencia al tratado del *Canon Budista Tibetano* en G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part II, págs. 122-125.

por persecuciones de emperadores cristianos bizantinos (Theodora 842-857, Basilio I, que destruyó la capital Tephrikē de los Paulicianos armenios en 871-872, Juan Tzimiskes 970) y cuyos miembros fueron deportados a Bulgaria en donde dieron origen a la secta de los Bogomiles o se amalgamaron con ella.[13]

7. Los Bogomiles constituían una secta herética cristiana, que había sido creada por un monje búlgaro llamado "Bogomil", en la primera mitad del siglo X bajo el reinado del Zar Pedro (927-969). Las doctrinas sostenidas por dicha secta contenían elementos tomados de la secta de los Paulicianos bizantinos establecidos en Bulgaria.

Propiciaban una forma peculiar de Dualismo de acuerdo con la cual, por un lado, Satanael, el primer hijo de Dios, se revelaba por orgullo contra su padre y era expulsado del Cielo, pero en cuanto hijo de Dios conservaba un poder creador que le permitió crear un segundo Cielo como su residencia personal y, luego, el mundo visible material, estableciéndose la oposición Dios / Satanael; y, por otro lado, Caín, hijo adúltero de Satanael y Eva, representaba el Principio del Mal en la humanidad, mientras que Abel, hijo de Adán y Eva, representaba el Principio del Bien.

En el siglo XI, la secta estaba difundida por el Imperio Bizantino, incluso en Constantinopla. En 1119 hay una persecución contra los Bogomiles en época del Emperador Alexis y Nicolás el Patriarca, siendo Basilio, quemado en la hoguera, el primer mártir Bogomil, y otros condenados a prisión perpetua. En 1140 y 1143 se reúnen sínodos en que las doctrinas de los Bogomiles son condenadas. En 1230, el Patriarca Germanus se refiere a la intensa actividad de la secta. En Bulgaria hay referencias a ella aún en el siglo XVII. Hoy, algunas leyendas populares con vagos elementos dualistas es todo lo que queda en los Balcanes de las más poderosa secta herética cristiana de esa región.[14]

13. Cf. el artículo «Paulicians» de C.A. Scott, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 9, págs. 695-698; M.D. Lambert, *Medieval Heresy*, págs. 10-12, y Raoul Vaneigem, *Les hérésies*, págs. 72-73. Sobre los paulicianos en España, véase Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Índice alfabético de materias *sub* "Paulicianos" (vol. III, págs. 152-154).

14. Cf. el artículo «Bogomils» de Fred. J. Powicke, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 2, págs. 784-785; M.D. Lambert, *Medieval Heresy*, págs. 12-23, y *The Cathars*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998, capítulo 2 (traducción alemana *Geschichte der Katharer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001, págs. 26-47); Dmitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, y Raoul Vaneigem, *Les hérésies*, págs. 73-74.

Priscilianismo

8. En España doctrinas maniqueas fueron sostenidas entre otros por Prisciliano y sus seguidores. El obispo Prisciliano, nacido en Mérida, Lusitania, a mediados del siglo IV después de Cristo, fue el fundador de esta secta herética cristiana influida por las ideas del Maniqueísmo y del Gnosticismo, y debido a sus ideas fue finalmente torturado y, luego junto con sus seguidores Armenio, Felicísimo, el poeta Latroniano y Eucrocia, la viuda de Delfidio, condenado a la decapitación por resolución de los obispos reunidos en Sínodo en Burdeos, que para tal efecto recabaron la autorización del Emperador Máximo (reinó 383-388), convirtiéndose así todos ellos en los primeros mártires heréticos condenados al patíbulo por la Iglesia. Este hecho de la condena de un obispo por otros obispos causó gran indignación en el mundo cristiano, entre otros la de San Ambrosio y de San Martín de Tours, quien en actitud más de caridad evangélica intercedió ante el Emperador que le prometiera no atentar contra la vida de Prisciliano.[15]

Cátaros, Albigenses, Búlgaros y Patarines

9. Otra secta dualista cristiana de Occidente fue la de los Cátaros, llamados también Albigenses, Búlgaros y Patarines, etcétera. Sus doctrinas constituyeron la herejía más poderosa dentro del Cristianismo en el siglo XIII en Europa, pero su existencia puede ser rastreada hasta comienzos del siglo XI. Los Cátaros se propagaron especialmente en Italia y en el Sur de Francia (Languedoc), pero también en Alemania y Países Bajos. Desaparecieron casi por completo en el siglo XIV a raíz de las vio-

15. Sobre «Prisciliano de Ávila», promotor del Maniqueísmo en España y fundador de la secta herética cristiana denominada "Priscilianismo", forma del Maniqueísmo, véanse los artículos de C.A. Scott «Priscillianism», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol 10, págs. 336-338, y de A. Olivares Guillem, «Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d.C.)», en *'Ilu, revista de ciencias de las religiones*, Madrid, 2002, vol. 7, págs. 97-120; y la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo II, págs. 85-150, y los Apéndices III-IX, págs. 409-556 que contienen textos de Prisciliano o relativos a Prisciliano. En las páginas 99-101, Marcelino Menéndez y Pelayo, con su habitual espíritu de intolerancia y fanatismo, defiende ardorosamente la ejecución de Prisciliano y de sus compañeros y de un modo general el castigo, incluso con pena de muerte, de los heterodoxos.

lentas persecuciones de que fueron objeto por parte de la Iglesia Católica.

Como dice Michel Roquebert, *Histoire de Cathares. Hérésie, Croisade, Inquisition du X^e au XIV^e siècle*, pág. 15:

> «Escribir la historia de los Cátaros es más o menos escribir la de su persecución. Muy breves fueron en efecto los períodos durante los cuales pudieron vivir su fe con toda libertad».

De entre las persecuciones de los Cátaros la más importante fue la llamada "*Cruzada Albigense*" de 1209 a 1229.[16]

Las doctrinas de las sectas de los Paulicianos y de los Bogomiles del Imperio Bizantino ejercieron influencia sobre las doctrinas de los Cátaros a través de comerciantes, viajeros devotos y misioneros. Es de señalar el hecho de que el obispo Niketas, principal jefe de los Paulicianos de Constantinopla a quien se le dio el título de "Papa de los heréticos" (*Papa haereticorum*), viajó al Sur de Francia y presidió un Concilio de los obispos cátaros en Saint Félix de Caraman en 1167. Antes de regresar a su país, Niketas confirmó o designó a varios obispos Cátaros. La organización de los Cátaros era muy similar a la de la Iglesia de Roma.

De entre las doctrinas de los Cátaros nos interesa recalcar la doctrina dualista que era presentada bajo dos formas: o bien se sostenía, como lo hacían los Bogomiles, que un Ángel Malo, Satán, sublevado contra Dios, era el origen del Mal, o bien se afirmaba en forma más radical que existía un Dios Malo, con su séquito de Ángeles Malos, eterno como el Dios Bueno y poseyendo iguales poderes, el cual creaba el mundo material y los cuerpos materiales, capturaba a Ángeles Buenos y los encerraba en esos cuerpos materiales. Se puede pensar que la segunda forma del Dualismo cátaro tenía influencias del Maniqueísmo, que por lo demás había influido en todas las doctrinas dualistas del mundo occidental. Los Cátaros así eran dualistas en el sentido en que ese término tiene en Hyde,

16. Cf. *Les Cathares. La croisade albigeoise* de diversos autores; en la citada obra de Roquebert, págs. 129-301; Georges Bordonove, *La tragédie Cathare*; Henri-Charles Lea, *Histoire de l'inquisition au Moyen Śge*, tomo I, págs. 133-191; Jörg Oberste, *Der „Kreuzzug" gegen die Albigenser*; Guy Mathelié-Guinlet, *Les Cathares*, y Johannes Clausen, *Papst Honorius III. (1216-1227). Eine Monographie*, capítulo 16, págs. 226-246, sobre la guerra (*der Krieg*) contra los albigenses; en los dos capítulos siguientes, 17 y 18, el libro trata de las guerras promovidas contra otros paganos por el Papa Honorio III para convertirlos al Catolicismo. Véase asimismo la bibliografía citada en la nota 17 de este mismo capítulo.

Bayle y Leibniz. Los Cátaros eran muchas veces llamados Maniqueos, pues era un hábito establecido aplicar ese nombre a las sectas dualistas en general, debido a que el Maniqueísmo era la forma más conocida de la herejía dualista, entre otras razones por la relación que con ella había tenido el venerado San Agustín.

La Iglesia, durante los pontificados de Innocentius III (1198-1216), Honorius III (1216-1227), Gregorius IX (1227-1241) e Innocentius IV (1243-1254), tomó drásticas medidas contra los Cátaros. Las persecuciones contra los Cátaros tuvieron también un aspecto político, pues muchos de los señores feudales del Sur de Francia protegían o toleraban a los Cátaros, como el Conde Raimundo VI de Toulouse. Cuando Innocentius III ordenó una Cruzada contra los Cátaros y quienes los protegían y toleraban, muchos señores feudales del Norte de Francia se unieron a ella, deseosos de repartirse los bienes de los señores feudales del Sur, acusados de heréticos.

Los Cátaros fueron objeto de crueles persecuciones. El 16 de marzo de 1244, por la mañana, a raíz de la rendición de la fortaleza de Monségur, reducto de los Cátaros, fueron quemados en un mismo acto entre 215 y 225 Cátaros dedicados a la vida religiosa, en una única "monstruosa" hoguera especialmente preparada para tal efecto: Los que tenían la fuerza de hacerlo subían ellos mismos a la hoguera, los enfermos, heridos, lisiados y mujeres eran lanzados como paquetes por los soldados a las llamas (cf. G. Bordonove, *La tragédie Cathare*, pág. 428).

Los Albigenses, Cátaros o Patarinos dejaron "leves huellas" en España, de acuerdo con la opinión de Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo III, pág. 152, y duraron poco tiempo, pág. 183. Esto no fue obstáculo para que fueran perseguidos con el mismo ensañamiento que en Francia. Menéndez y Pelayo, en la obra citada, pág. 192, se refiere al «celo de San Fernando» en combatir «el grande aunque pasajero [...] peligro», que significaban los Albigenses en la región de León, citando primeramente al Padre Juan de Mariana, autor de fines del siglo XVI comienzos del XVII, y luego con sus propias palabras, dice:

> «De los herejes era [San Fernando] tan enemigo (dice Mariana), que no contento con hacellos castigar a sus ministros, él mismo, con su propia mano, les arrimaba la leña y les pegaba fuego. En los fueros que aquel santo monarca dio a Córdoba, a Sevilla y a Carmona impónense a los

herejes penas de muerte y confiscación de bienes. No hubo en Castilla Inquisición, y quizá por esto mismo fue la penalidad más dura. Los *Anales Toledanos* refieren que en 1233 San Fernando *enforcó [ahorcó] muchos homes e coció muchos en calderas* [tomo XXIII de la *España Sagrada*]». (El destacado en cursiva es nuestro.)

– una imagen patéticamente surrealista la de un santo cocinando herejes.

Estas persecuciones de que fueron objeto los Cátaros y la creciente actividad de la Inquisición papal (que de hecho surgió en época de Gregorius IX), con sus consiguientes condenas capitales generalmente llevadas a cabo con la hoguera, fueron produciendo paulatinamente la dispersión y merma de los Cátaros con el resultado de que en el curso del siglo XIV desaparecen casi por completo de Europa Occidental. Restos de la secta sobrevivieron en Bosnia y en algún valle de los Pirineos.[17]

Sin embargo, el interés por el Dualismo, introducido por el Maniqueísmo y las otras sectas derivadas de él, se mantuvo siempre vivo en cuanto constituye una respuesta al problema del mal en el mundo. Por ejemplo Leibniz le dedica varias páginas de su *Teodicea* (I, págs. 438-442 y 452-454 de la edición de Insel Verlag) y Pierre Bayle (1647-1706) da detallada información sobre Maniqueísmo en su *Dictionnaire historique et critique*.

Los adherentes al sistema dualista Sāṃkhya en la India tuvieron mejor suerte que los que adhirieron al Dualismo en Europa: no sólo no sufrieron persecución alguna, sino que su sistema de pensamiento fue considerado uno de los sistemas ortodoxos hinduistas en la rica historia de la filosofía de la India, y mantiene aún hoy su vigencia en sí mismo y como fundamento filosófico del sistema Yoga.

17. Véanse en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 1, págs. 277-287, el artículo «Albigenses» de J. Bass Mullinger; en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, col. 714-716, el artículo «Manichaïsmus» de S. Lorenz y W. Schröder; M.D. Lambert, *Medieval Heresy*, págs. 108-164, y de este mismo autor, especialmente, la obra citada *The Cathars*; y los citados libros de M. Roquebert, *Histoire de Cathares*; F. Niel, *Albigeois et Cathares*; *Les Cathares*, de diversos autores; Raoul Vaneigem, *Les hérésies*, págs. 82-85; G. Bordonove, *La tragédie Cathare*; y *Le livre secret des Cathares*, ed. Edina Bozóky; y Henri-Charles Lea, *Histoire de l'inquisition au Moyen Âge*, tomo I, págs. 101-127. Sobre los Albigenses y Cátaros en España ver en la obra de Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, tomo III, págs. 152-193.

EL PRINCIPIO *EX NIHILO NIHIL*, FUNDAMENTO DE LA CAUSALIDAD SĀṂKHYA

Ya en una de las más antiguas *Upanishads*, la *Chāndogya Upanishad* VI, 6. 2. 1 y 2, se hace referencia a la teoría de que lo existente (*sat*) nació de lo inexistente (*asat*) (*asataḥ sad ajāyata iti*) para rechazarla, preguntándose: «¿Cómo de lo inexistente podría nacer lo existente?» (*katham asataḥ saj jāyeta*). La idea de la *Upanishad* es que en el comienzo sólo existía el Ser, uno y sin segundo, y que de él surgió todo. Ésta es la posición ortodoxa de las *Upanishads*.

Con anterioridad a las *Upanishads*, ya en las teorías de la creación que se encuentran en el *Rig Veda* se hace presente la idea de que este mundo surgió de *algo preexistente*. La creación es concebida como una obra de construcción similar a la de una casa. Por tal razón, los himnos se refieren a mediciones (del espacio), a los materiales empleados (madera), a columnas (que sostienen el cielo y la tierra), a las puertas (el oriente por donde llega la luz), a cadenas (para fijar la tierra), etcétera. Otras veces el *Rig Veda* presenta a la creación como un acto de procreación por parte del Cielo (*Dyaus*) y de la Tierra (*Prithivī*), considerados así como el Padre y la Madre universales. Otras veces la describen como un acto ritual en que el mundo es creado a partir del cuerpo de un ser gigantesco primordial (*purusha*). Y el famoso Himno de la Creación (*Rig Veda* X, 129) afirma que la creación tuvo lugar a partir de lo Uno, *Eka*.[18]

El sistema Sāṃkhya sostiene la misma posición upanishádica con respecto a la relación causa-efecto:

> *nāvastuno vastu-siddhiḥ, Sāṃkhyasūtras* I, 78.
>
> «Una cosa existente (*vastu*) no llega ser a partir de una cosa no existente (*avastu*)».

Vijñānabhikṣu *ad locum* glosa:

> *avastuno 'bhāvān na vastu-siddhir bhāvo-'tpattir.*

18. Véase el capítulo 2 de la Parte II de este libro.

> «De una cosa inexistente, es decir, de la inexistencia, no es posible que se dé una cosa, es decir [no es posible que se dé] el surgimiento de la existencia».

El mismo Vijñānabhikṣu *ad* I, 113, aduce como fundamento del *satkāryavāda*, o teoría de la causalidad, el principio de la «imposibilidad de conexión entre lo existente y lo no-existente»: *sad-asatoḥ sambandhā-'nupapatteḥ* y *ad* I,63, en su argumentación para demostrar la existencia del *ahaṃkāra*, «la conciencia de yo» (concepto del cual nos ocuparemos más adelante al tratar sobre la teoría de la evolución en el Sāṃkhya), se refiere al hecho de que «en el mundo se ve que sólo una sustancia puede ser causa material de una sustancia»: *dravyasyāi'va loke dravyo-'pādānatva-darśanāt*.

Gauḍapāda comentando la *kārikā* ū de las *Sāṃkhyakārikās*, en la cual se enumera las razones que fundamentan la teoría del *satkārya*, concluye:

> *tasmāt sata utpattir nāsata iti* (edición de las *kārikās* de Anne-Marie Esnoul).
>
> «En consecuencia, de lo inexistente no surge lo existente».

La posición Sāṃkhya frente al principio *ex nihilo nihil* constituye el *pariṇāmavāda* o «teoría de la transformación o evolución» (de la semilla, el fruto): la causa se transforma en el efecto, no hay creación de algo nuevo, no hay creación *ex nihilo*. Al *pariṇāmavāda* se contrapone el *ārambhavāda* o «teoría del comienzo», sostenida por las Escuelas Nyāya y Vaisheshika, de acuerdo con la cual una serie de elementos componentes se reúnen para dar comienzo a algo nuevo (de los hilos, la tela): el efecto es algo esencialmente nuevo y diferente de la causa, hay creación de algo nuevo, pero no hay creación *ex nihilo*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL PRINCIPIO *EX NIHILO NIHIL* EN LA ANTIGÜEDAD GRECORROMANA

Este principio del Sāṃkhya, en sánscrito *nāsataḥ sat*: «a partir de lo inexistente no [se da] lo existente», corresponde al *ex nihilo nihil*: «de la

nada nada» de gran vigencia en la Antigüedad Grecorromana. Aristóteles en *Metafísica*, K, 6. 1062 b 24-26, se expresa en los siguientes términos:

> *τὸ γὰρ μηθὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως.*
>
> «El que nada surja de algo inexistente y todo de algo existente, es un dogma común de casi todos los físicos».

Fue sostenido así por Meliso de Samos (siglo V antes de Cristo) y Empédocles de Agrigento (483-430 antes de Cristo) y estaba generalmente utilizado para sostener la eternidad del mundo.

1. Un fragmento de Meliso sobre el tema, conservado por Simplicio en su *Comentario de la Física de Aristóteles*, pág. 162, 24 [30 B 1. Diels-Kranz],dice:

> *ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἄν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.*
>
> «Siempre existió lo que existió y siempre existirá; pues si hubiera llegado a ser, sería necesario que antes de llegar a ser fuera nada; si en verdad era nada, entonces de ninguna manera nada habría llegado a ser a partir de la nada».

Cf. Aristóteles, *De sophisticis elenchis*, pág. 167 b 14-15. El mismo Simplicio en el mismo comentario 103, 13, en que da una paráfrasis de algunos fragmentos de Meliso, expresa que Meliso sostenía que:

> *οὔτε ἐκ μὴ ὄντος οἷόν τε γενέσθαι τι [Diels / Kranz, pág. 268, paraphrase 1].*
>
> *«A partir de lo inexistente no es posible que algo llegue a ser».*

La misma opinión es atribuida a Meliso en el tratado sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias, puesto bajo el nombre de Aristóteles, *Aristotelis de Melisso, Xenophane, et Gorgia Disputationes*, Berlin: Guil. Besser, 1845,

pág. 1, líneas 1 y 2, y pág. 12, líneas 2 y 3 [p. 259 líneas 38 y 39 y pág. 261 línea 20 Diels-Kranz].

2. Empédocles, en dos fragmentos [31 B 11. y 31 B 12. Diels-Kranz] expresa su adhesión al mismo principio:

νήπιοι ...
οἳ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν

«Necios ...
quienes creen que lo que no existe antes pueda llegar a ser».

ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι ...

«De lo que de ningún modo existe
es imposible que algo llegue a ser [...]».

3. Los Epicúreos también sostienen este principio. En la carta de Epicuro a Herodoto, párrafo 38, se afirma:

οὐδὲν γίνέται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος.

"Nada llega a ser a partir de lo inexistente".

4. Finalmente, Lucrecio en los versos I, 146-214 de su poema *De rerum natura*, adhiere a este principio y da razones a favor del mismo:

I, 150
nullam rem e nilo gigni divinitus umquam,

«nunca ninguna cosa es creada de la nada por un poder divino».

I, 155-156
... nil posse creari
de nilo ...

«[...] nada puede ser creado
a partir de la nada [...]».

I, 205
nil igitur fieri de nilo posse fatendumst,

«hay que reconocer pues
que nada puede producirse a partir de la nada».

Las razones que da Lucrecio a favor de este principio presentan notables similitudes con las sostenidas por la escuela Sāṃkhya en defensa de su teoría de la causalidad a la que nos referiremos en la sección siguiente.

Para Lucrecio, si no se acepta este principio,

a. Cualquier cosa podría producirse a partir de cualquier cosa, I, 159-160:

Nam si de nilo fierent, ex omnibu' rebus
omne genus nasci posset, nil semine egeret.

«Pues si las cosas surgieran de la nada,
de todas las cosas podría nacer cualquier especie,
nada necesitaría semilla».

como por ejemplo, I, 162: [...] *volucres erumpere caelo*: «irrumpir del cielo pájaros», pero la experiencia revela que este absurdo no sucede;

b. No habría causas materiales propias de cada especie, I, 167-173:

Ubi non essent genitalia corpora cuique,
qui posset mater rebus consistere certa?

«Donde no hubiera elementos procreadores propios de cada especie, ¿de qué modo las cosas tendrían una madre determinada?».

Pero la experiencia también nos revela que I, 169-170: [...] *seminibus [...] certis quaeque creantur,/ inde enascitur [...] / materies ubi inest cuiusque et corpora prima*: «cada una de las cosas es creada a partir de determinadas semillas», y «[cada cosa] nace de ahí donde se encuentra su materia y sus cuerpos primeros»;

c. No habría determinación de lugar y de tiempo para el surgimiento de las cosas, y, por el contrario, ellas, I, 180:

... subito exorerentur
incerto spatio atque alienis partibus anni,

«repentinamente surgirían
en un lugar cualquiera y en ajenos momentos del año».

y no se vería florecer la rosa en primavera, madurar el trigo en el verano y expandirse la vid en el otoño, I, 174-175, ni existiría gradualidad en el crecimiento, I, 186: [...] *fierent iuvenes subito ex infantibu' parvis*: «súbitamente de pequeños niños se convertirían en jóvenes».

Y concluye Lucrecio, recurriendo a la evidencia de los hechos, al igual que el Sāṃkhya, que ninguna de las consecuencias absurdas mencionadas, a que da lugar la no aceptación del principio *ex nihilo nihil*, se produce en la realidad, I, 188: *Quorum nil fieri manifestum est*: «Es manifiesto que nada de las indicadas cosas sucede».

Los argumentos que presenta Lucrecio contra la no aceptación del indicado principio y los argumentos que aduce el Sāṃkhya para fundamentar su especial teoría de la causalidad (que a su vez también se funda en dicho principio) tienen en mira la salvaguarda de la causalidad, que es vista como un dato de la realidad.

TEORÍA SĀṂKHYA DE LA CAUSALIDAD, *SATKĀRYAVĀDA*: EL EFECTO ES EXISTENTE (ANTES DE SU MANIFESTACIÓN)

Sobre la idea de *ex nihilo nihil*: «de la nada nada», o en sánscrito: *nāsataḥ sad ajāyata*: «de lo inexistente no nació lo existente» o *sata utpattir nāsata iti*: «el surgimiento de lo existente no se da a partir de lo inexistente» o *katham asataḥ saj jāyeta*: «¿cómo podría nacer lo existente de lo no-existente?», se funda el *satkāryavāda*: «la doctrina (*vāda*) de que el efecto (*kārya*) existe realmente (*sat*) [antes de su manifestación]», es decir, la doctrina de la causalidad en el Sāṃkhya.

Según esta teoría, por un lado, el efecto pre-existe en la causa en estado potencial, el efecto es sólo manifestación de algo que ya está en la causa de algún modo; y, por otro lado, el efecto es sólo una transformación, un desarrollo, una evolución (*pariṇāma*) de la causa, el efecto no es otra cosa que la causa transformada, desarrollada, evolucionada. La

causa tiene así la capacidad de transformarse en el efecto, en otros términos, la causa es potencialmente el efecto, pudiéndose decir que el efecto "está" ya en la causa. Existe entonces identidad de la causa y el efecto. Antes de su manifestación el efecto existe bajo su forma de causa. Tanto la causa como el efecto existen realmente: el efecto no es algo que pasa de la inexistencia a la existencia. No hay creación de algo nuevo. Esta teoría es contraria al *asatkāryavāda*, sostenida, por ejemplo, por los sistemas ortodoxos hindús Nyāya y Vaisheshika, de acuerdo con la cual el efecto no existe antes de su producción, sino que es una creación nueva.[19]

ARGUMENTO SĀṂKHYA EN FAVOR DEL *SATKĀRYAVĀDA*

La existencia del efecto, antes de su manifestación (*utpatteḥ prāk*, según expresión de Vijñānabhikṣu *ad Sāṃkhyakārikā* I, 118), es sustentada en *Sāṃkhyakārikās* 9 con las siguientes razones, las cuales son también expuestas en *Sāṃkhyasūtras* I, 113-121:

1. *asadakaraṇāt*: que puede ser traducido por «debido a la ausencia de acción (*akaraṇa*) por parte de lo inexistente (*asat*)» o por «debido a que no hay producción (*akaraṇa*) de lo inexistente (*asat*)». En la primera traducción *asadº* en el compuesto es interpretado como subjetivo, como agente (lo no-existente no puede ser *sujeto* de una actividad, en este caso la de surgir, la de nacer); en la segunda traducción *asadº* es interpretado como objetivo (lo no-existente no puede ser *objeto* de una actividad, nadie puede actuar, influir sobre algo inexistente). El comentario de Gauḍapāda aclara con un ejemplo: «Como el surgimiento de aceite, a partir de la arena»: *yathā sikatābhyas tailotpattiḥ*. El aceite, inexistente en la arena, no puede surgir de la arena o ser producido a partir de ella, así el efecto (inexistente en la causa) no puede surgir de (o ser producido a partir de) la causa. Para poder surgir de la causa, el efecto tiene que pre-existir en ella. Cf. *Sāṃkhyasūtras* I, 114, *nāsatutpādo nṛśiṅgavat*: «no es posible que lo inexistente surja como (no es posible que surja) un cuerno en un hombre».

19. Cf. S. Bhaduri, *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*, págs. 306-313; M.M. Gopinath Kaviraj, «The problem of causality –Sānkhya-Yoga view», págs. 114-136.

2. *upādānagrahaṇāt*: «debido a que se recurre (*grahaṇa*) a la causa material (*upādāna*) (que es propia del efecto)». Para usar el ejemplo del comentador Gauḍapāda *ad kārikā* 9, si alguien desea fabricar manteca, se procura leche, pero no agua, porque sabe por experiencia (*iha loke*: «aquí en el mundo») que con ciertas acciones suyas esa leche se transformará en manteca, que habrá un *pariṇāma* (transformación) de la leche en manteca. La forma de transformación de una cosa está determinada, no es arbitraria, por eso existe para cada producto una determinación de la causa material (materia con que está hecho). El *sūtra* I, 115, de los *Sāṃkhyasūtras* reza: *utpādānaniyamāt*, «en razón de la determinación de la causa material».

3. *sarvasambhavābhāvāt*: «debido a que no se da la producción de cualquier cosa (a partir de cualquier cosa)». La experiencia también muestra que las cosas no son producidas arbitrariamente de cualquier manera, como, por ejemplo, oro no puede ser producido a partir de tierra, con un puñado de tierra no se puede fabricar una pulsera de oro. Hay un determinismo, como dijimos, para la producción de las cosas; si no lo hubiera, cualquier cosa podría ser producida de cualquier cosa.

4. *śaktasya śakyakaraṇāt*: «debido a que la producción de algo posible de ser hecho (*śakya*) (sólo puede ser llevada a cabo) por la persona o por la(s) cosa(s) capaz(ces) (*śakta*) (de llevarla a cabo)». Por ejemplo, el alfarero con todos los elementos de su oficio necesarios (arcilla, agua, rueda, cuerda, etcétera) es capaz de transformar una masa de arcilla en una vasija de arcilla, que es algo posible de ser hecho con arcilla. El mismo alfarero con los mismos elementos de su oficio no podría producir una vasija de arcilla con una masa de oro. Se debe concluir que esta imposibilidad de producir una vasija de arcilla con algo que no sea arcilla se debe a que la vasija de arcilla, el efecto, es la arcilla transformada, la causa, pero no otra cosa.

5. *kāraṇabhāvāt*: «debido a que la naturaleza (*bhāva*) de la causa (*kāraṇa*) (es la misma que la del efecto)». Hay identidad de las características esenciales (*lakṣaṇa*) de la causa y del efecto. De semillas de arroz sólo sale arroz y no otra cosa. Para explicar este hecho es necesario suponer que la semilla, la causa, es en estado potencial el arroz, el efecto, que surgirá de ella.

La imposibilidad de que lo inexistente actúe ya sea como sujeto o como objeto (1.), el determinismo de la causa material (2.), la imposibilidad de una causa para transformarse en cualquier efecto (3.), la

incapacidad del agente para transformar una determinada materia en algo que no participe de esa materia (4.), y la identidad de características esenciales de la causa y del efecto (5.), llevan así a postular que la causa *es* en potencia el efecto, que el efecto "*está*" en esa causa, y por eso solamente en ese efecto puede la causa transformarse o ser transformada.

Se debe tener presente que para que se produzca un efecto a partir de una determinada causa material es necesaria además la presencia de otras causas accesorias. Gauḍapāda *ad kārikā* 9, entre estas causas accesorias para la producción de una vasija de arcilla, señala el palo, la rueda (que gira a su alrededor), la tela, la cuerda, el agua, etcétera, que intervienen en la producción de la vasija de arcilla que lleva a cabo el alfarero, como causa eficiente, con la arcilla, como causa material.

Con relación a la aparentemente sorprendente identidad de la causa y del efecto, señalemos que la transformación de la causa en el efecto no es un acto puntual, sino un proceso gradual que puede tener múltiples etapas de evolución, en cada una de las cuales la causa va adoptando formas nuevas que la van alejando paulatinamente de su forma en el inicio del proceso y la van acercando a la forma final que tendrá como efecto. Cada una de estas formas nuevas guarda una relación de similitud cada vez más débil con la forma de la causa y más fuerte con la forma del efecto hacia el cual tiende. De esto resulta que cuando se manifiesta el efecto, éste no revela ya ninguna relación de similitud con la causa lejana que lo ha producido, sin embargo el Sāṃkhya afirma que, no obstante la disimilitud exterior entre el efecto y la causa, el efecto es idéntico a la causa porque el efecto no es otra cosa que la causa sometida a un proceso de transformación: la causa y el efecto tienen identidad de naturaleza. Para la tesis contraria del *asatkāryavāda*, sostenida como dijimos por la escuela filosófica de los Vaisheshikas, la disimilitud exterior fundamenta la afirmación de que cuando la causa da lugar al efecto ha habido creación de algo nuevo.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: IDENTIDAD DE LA CAUSA Y EL EFECTO EN HEGEL, PROCLO, SANTO TOMÁS Y LEIBNIZ

La idea de que el efecto es idéntico a la causa o preexistente en ella fue también sostenida en Occidente.[20]

Hegel en *Wissenschaft der Logik*, Primera Parte, Tercera Sección, capítulo Tercero B. *Das Kausalitätsverhältnis* («La relación de causalidad»), se refiere en detalle a la teoría de la identidad de la causa y el efecto. Hegel fundamenta esta tesis en una serie de reflexiones sobre la sustancia, la causa y el efecto y la relación que los une. Damos a continuación la traducción de algunos pasajes que presentan puntos de contacto con la teoría Sāṃkhya de la causalidad y que pueden ayudar a la comprensión y valoración de la misma. Citamos a Hegel por la edición Suhrkamp, volumen 6 de *G.W.F. Hegel Werke*:

> *Die Ursache ist das* Ursprüngliche *gegen die Wirkung* [pág. 223].
>
> «La causa es lo *originario* en relación con el efecto».
>
> *... die Ursache ist in der Wirkung als ganze Substanz manifestiert* [pág. 223].
>
> «[...] la causa se manifiesta como completa sustancia en el efecto».
>
> *Die Substanz hat daher erst als Ursache* Wirklichkeit. *Aber diese Wirklichkeit ... ist die Wirkung; die Substanz hat daher die Wirklichkeit, die sie als Ursache hat,* nur in ihrer Wirkung. *–Dies ist die* Notwendigkeit, *welche die Ursache ist,* [pág. 224].
>
> «La sustancia tiene por eso *realidad* primeramente como causa. Pero esta realidad [...] es el *efecto*; la sustancia tiene por eso la realidad, que ella como causa posee, *sólo en su efecto*. Ésta es la *necesidad*, que es la causa».

20. Cf. Mario Bunge, *La Causalidad. El principio de causalidad en la ciencia moderna*, págs. 290-311.

... die Ursache ist daher erst in ihrer Wirkung das wahrhaft Wirkliche und mit sich Identische [pág. 224].

«[...] la causa es por eso primeramente en su efecto lo verdaderamente real y lo idéntico consigo misma».

Die Wirkung ist daher notwendig, *weil sie eben Manifestation der Ursache oder diese Notwendigkeit ist, welche die Ursache ist* [pág. 224].

«El efecto es por eso *necesario*, porque él justamente es manifestación de la causa o esa necesidad que es la causa».

Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Ursache enthält. Umgekehrt enthält die Ursache nichts, was nicht in ihrer Wirkung ist. *Die Ursache ist nur Ursache, insofern sie eine Wirkung hervorbringt; und die* Ursache ist nichts als diese Bestimmung, eine Wirkung zu haben, *und die* Wirkung nichts als dies, eine Ursache zu haben. *In der Ursache als solcher selbst liegt ihre Wirkung und in der Wirkung die Ursache* [págs. 224-225].

«El efecto no contiene por eso nada que no contenga la causa. A su vez *la causa no contiene nada que no esté en su efecto*. La causa es sólo causa en cuanto ella produce un efecto y *la causa no es nada sino esta determinación, tener un efecto*, y el *efecto no es nada sino esto, tener una causa*. En la causa como tal se encuentra su efecto y en el efecto la causa».

In dieser Identität der Ursache und Wirkung ... [pág. 225].

«En esta identidad de la causa y del efecto [...]».

Die Identität der Ursache in ihrer Wirkung mit sich ist das Aufheben ihrer Macht und Negativität, daher die gegen die Formunterschiede gleichgültige Einheit, der Inhalt [pág. 225].

«La identidad de la causa consigo misma en su efecto es la supresión de su poder y negatividad, por consiguiente la indiferente unidad frente a la diferencia de forma, el contenido».

> *Durch diese* Identität des Inhalts *ist diese Kausalität ein* analytischer *Satz. Es ist* die selbe *Sache, welche sich das eine Mal als Ursache, das andere Mal als Wirkung darstellt, dort als eigentümliches Bestehen, hier als Gesetztsein oder Bestimmung an einem Anderen. ... es wird nur ein und derselbe Inhalt wiederholt; man hat in der Ursache nichts anderes als in der Wirkung* [pág. 226].

> «*Por esta* identidad del contenido *es esta causalidad una proposición* analítica. *Es la* misma cosa *la que se presenta una vez como causa, otra vez como efecto, allá como un existir propio, aquí como ser establecido o determinación en algo diferente. [...] se repite uno y el mismo contenido; uno no tiene en la causa ninguna otra cosa que no esté en el efecto*».

> *... denn die Wirkung ist nichts weiter als die Manifestation der Ursache* [pág. 228].

> «[...] pues el efecto es nada más que la manifestación de la causa».

Ya antes de Hegel, Proclo en sus *Elementos de Teología*, Proposición 35, edición de E.R. Dodds, había expresado una idea similar a la de Hegel, y a la del *Sāṃkhya*, con relación a la identidad de la causa y el efecto:

> *Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.*

> «*Cada efecto permanece en su causa, procede de ella y retorna a ella*».

En esta Proposición Proclo se refiere a

> «los tres momentos del proceso del mundo según los Neoplatónicos, inmanencia en la causa, surgimiento a partir de la causa y retorno a la causa –o identidad, diferencia y superación de la diferencia por la identidad. Esta tríada es uno de los principios directivos de la dialéctica de Proclo,»

como dice Dodds el editor de la obra, pág. 220, nota a la Proposición 35.

Santo Tomás a su vez en *Summa Theologiae* I, 2, 19, 5 expresa una idea similar en su demostración de que la voluntad de Dios es la causa de las cosas:

Respondeo [...] Tertio, ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt a causa agente, secundum quod praeexistunt in ea: quia omne agens agit sibi simile. Praeexistunt autem effectus in causa secundum modum causae. Unde, cum esse divinum sit ipsum eius intelligere, praeexistunt in eo effectus eius secundum modum intelligibilem. Unde et per modum intelligibilem procedunt ab eo.

«En tercer lugar, en razón de la relación entre los efectos y la causa. De acuerdo con esta [relación], los efectos proceden de una causa eficiente, de acuerdo con lo cual ellos preexisten en ella: porque todo agente [= causa eficiente] da lugar a algo similar a sí mismo. Además, los efectos preexisten en su causa según el modo [de ser] de la causa. Por lo que, ya que el ser [ente] divino es el inteligir propio de Él, Sus efectos preexisten en Él según el modo inteligible [de ser]. Por lo cual, ellos [= los efectos] proceden de Él en un modo inteligible».

G.W. Leibniz en su escrito *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 6, ed. Insel Verlag, también expresa una idea similar con relación a la identidad de la causa y el efecto:

Effectus integer aequipolet causae plenae, *quia aequatio quaedam debet esse inter causam et effectum, transiens ex uno in aliud.*

«El efecto íntegro equivale a la causa plena ya que una cierta igualdad debe existir entre la causa y el efecto, la cual pasa de uno a otro».

NOMBRES DE LA MATERIA PRIMORDIAL

La Materia Primordial en el sistema Sāṃkhya recibe diversos nombres: *prakṛti*: literalmente «elemento productor», que se acostumbra traducir por «materia», pero cuyo sentido original debe ser siempre tenido en cuenta (*kārikās* 3, 8, 22, 42, 45, etcétera), *mūlaprakṛti*: «materia originaria» (*kārikā* 3), *pradhāna*: «lo primero», «lo principal», «lo primordial», que es el nombre reservado para la *Prakriti* no manifestada (*avyakta*) (en el comentario de Gauḍapāda de la *kārikā* 3, en las *kārikās* 11, 21, 37, 57, 68).

ATRIBUTOS DE LA MATERIA PRIMORDIAL

La *Prakriti* tiene dos estados o formas de ser (*kārikā* 10): *vyakta*, «manifestada», o sea en su proceso evolutivo, presentándose bajo la forma de la realidad empírica, y *avyakta*, «no-manifestada», o sea antes de iniciarse el proceso evolutivo –proceso al cual nos referiremos después.[21]

Cuando la *Prakriti* es *vyakta* (*kārikā* 10) tiene los siguientes atributos que se revelan en la percepción de la realidad empírica, que Gauḍapāda explica en su comentario:

–«causada (*hetumat*), en cuanto es un producto de la *Prakriti* no manifestada (*vyaktasya pradhānaṃ hetur asti*);

–impermanente (*anitya*), porque es surgida de otro (*yasmād anyasmād utpadyate*);

–no-omnipresente (*avyāpin*), en el sentido de que como un todo no está en todas partes (*asarvagam ity arthaḥ*);

–activa (*sakriya*), porque está sometida a la evolución (*saṃsārakāle saṃsarati*);

–múltiple (*aneka*), ya que engloba todos los elementos físicos y los elementos psíquicos (*buddhir [...] mahābhūtāni ceti*);

–fundada (en otro) (*āśrita*), porque cada uno de los elementos que la constituyen se funda en algo anterior diferente (*svakāraṇam āśrayate / pradhānāśritā buddhir [...] tanmātrāśritāni pañcamahābhūtāni*);

–sujeta a disolución (*liṅga*) [según la interpretación de Gauḍapāda: *layayuktam*], en el sentido de que en el proceso de in-volución cada elemento se va absorbiendo en el elemento que le dio origen (*layakāle pañca mahābhūtāni tan mātreṣu līyante [...] sā* [buddhiḥ] *ca pradhāne layaṃ yāti*);

–con partes (*sāvayava*), porque tiene atributos que configuran en ella la diversidad (*avayavāḥ śabdasparśarasarūpagandhās taiḥ saha*);

–dependiente (de otro) (*paratantra*)», ya que no existe de por sí (*nātmanaḥ prabhavati / yathā pradhānatantrā buddhir [...] tanmātratantrāṇi pañca mahābhūtāni*).

Cuando la *Prakṛti* es *avyakta*, «no-manifestada», tiene los atributos opuestos (*viparīta*) a los anteriores (*kārikā* 10).

21. Cf. Knut A. Jacobsen, *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga*, págs. 172-192 para los nombres, epítetos y predicados de la Materia Primordial en el Proto-Sāṃkhya, y págs. 227-236 en el Sāṃkhya Clásico.

De acuerdo con el comentario de Gauḍapāda a la *kārikā* 10 la *Prakṛti* como *avyakta*

–no tiene causa, porque no existe nada más allá de (o previo a) ella (*na hi pradhānāt paraṃ kiñcid asti*);

–es eterna (*nitya*), porque no es surgida, ya que no surge de nada como ocurre con los elementos (*nityam avyaktaṃ anutpadyamānatvāt / na hi bhūtānīva kutaścid utpadyata iti*);

–es omnipresente (*vyāpin*), porque (antes de que se presente en su estado *vyakta* no existe ni individualización ni división y por consiguiente) la materia está toda en todo (*vyāpi pradhānaṃ sarvagatatvāt*);

–es sin actividad (*akriya*), por el simple hecho de que está toda en todo (*sarvagatatvād eva*) (no existiendo por lo tanto discontinuidad imprescindible para la actividad);

–es una (*eka*), en el sentido de que ella es la única causa (*pradhānam ekaṃ kāraṇaṃ*) de la realidad empírica (= de los tres mundos, *trayāṇāṃ lokānāṃ*);

–es no-fundada (en otro) (*anāśrita*), porque ella no es efecto (*akāryatvāt*), ya que no existe nada más allá de la *Prakriti* (= *Pradhāna*) de lo cual ella podría ser efecto (*na hi pradhānād asti kiñcit paraṃ yasya pradhānaṃ kāryaṃ syāt*). Cf. *Brihadāraṇyaka-Upanishad* III. 6, donde se afirma que lo Absoluto (*Brahman*) no está tramado y urdido en nada ya que no existe nada más allá de Él;

–es no-sujeta a disolución (*aliṅga*), porque ella es eterna (*nityatvāt*) a diferencia de los productos que en el proceso evolutivo salen de ella, uno de otro, y que en el proceso involutivo se disuelven (*pralīyate*), uno en otro (*parasparaṃ*), hasta terminar en ella, no estando ella sometida a reabsorción o disolución en nada (*aliṅga*);

–es sin partes (*niravayava*), porque no existen en la *Prakriti* (= *Pradhāna*) nada de lo que es objeto de los sentidos: el sonido, lo tangible, el sabor, la forma-color, el olor (*śabda-sparśa-rasa-rūpa-gandha*);

–es dependiente de sí misma (*svatantra*), ella tiene el dominio de sí misma (*prabhavatyātmanaḥ*), depende de sus propias leyes.

Además, la *Prakriti* es "*avikṛti*" (*kārikā* 3), que el comentario de Gauḍapāda a esta *kārikā* explica como «no surge de otro, en consecuencia *no es una transformación* (*vikāra*) de nada» (*anyasmān notpadyate tena prakṛtiḥ kasyacid vikāro na bhavati*); y la *Prakriti* «*es imperceptible* debido a su sutileza y no a su inexistencia» (*saukṣmyāt tadanupalabdhir nābhāvāt*); «ella *es perceptible por sus efectos*» (*kāryatas tadupalab-*

dhiḥ) (*kārikā* 8 a-b). Se entiende que estas tres características (*no-causada*, *imperceptible*, *sutil*) se refieren a la *Prakriti* en su estado o modo de ser no-manifestado (*avyakta*).

La *Prakriti* en su modo de ser manifestada (*vyakta*) y la *Prakriti* en su modo de ser no manifestada (*avyakta* = *Pradhāna*) tienen características comunes (*kārikā* 11 y su comentario):

–ambas están constituidas por los tres *guṇas* (*sattva*, *rajas* y *tamas*);

–son no-diferenciadas (*avivekin*) en el sentido de que no son diferentes de los *guṇas* que las constituyen (*na viveko 'syāstīti / idaṃ vyaktam ime guṇā iti na vivekaṃ kartuṃ yāti ... ye guṇās tad vyaktaṃ yad vyaktaṃ te ca guṇā iti* –comentario para *vyakta*; *pradhānam api guṇair na bhidyate / anye guṇā anyat pradhānam evaṃ vivektuṃ na yāti*– comentario para *avyakta*);

–son objeto (*viṣaya*) en el sentido de que son experimentables (*bhojya*), es decir, que pueden llegar a ser objeto de la experimentación por parte de los Espíritus (*Puruṣa*);

–son universales (*sāmānya*) en el sentido de que son comunes (*sādhāraṇa*) a todo, es decir, que constituyen el elemento de lo que todo está hecho;

–son no-conscientes (*acetana*) en cuanto no experimentan ninguna sensación ni agradable ni desagradable, etcétera;

–ambas tienen el atributo de productividad (*prasavadharmin*) en el sentido de que ellas son las que dan lugar a todo, todo surge de ellas.

Es interesante relevar el hecho de que los atributos que se refieren a la Materia en el Sāṃkhya no presentan ningún elemento ni antropomórfico ni teomórfico ni deificante ni animista. Se trata de atributos que no salen del ámbito de lo material, de lo físico. Esto forma parte de la tendencia racionalista y atea del Sāṃkhya y manifiesta también una evidente superación del mito.

Además, la Materia (*Prakriti*) para el Sāṃkhya cumple, *inconscientemente*, *por naturaleza*, una función generosa, benéfica y positiva (en cuanto que lleva a cabo una determinada finalidad fijada por sus propias leyes) con relación al Espíritu (*Purusha*), quien después de que ella ha cumplido su función, cesa en su actividad, alcanza la Liberación (*Sāṃkhyakārikās* 56, 60 y 68). Cf. *Sāṃkhyasūtra* III, 58. Desde luego que esta función es llevada a cabo por la Materia de una manera inconsciente, espontánea, ya que la carencia de conciencia es una de sus características principales. Es interesante observar que en el *Śālistambasū-*

tra, texto budista, el carácter inconsciente del proceso evolutivo en la naturaleza es frecuentemente señalado. Cf. págs. 4-7, 8-9, 15, de la edición de N. Aiyaswami Sastri, Adyar, Madras: The Theosophical Society, 1950.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE MATERIA EN OCCIDENTE

La noción de materia tuvo en Occidente una larga historia rica en concepciones muy diversas. Nos interesa destacar algunas de las ideas propias de cuatro de ellas que permiten apreciar la riqueza y originalidad de la noción Sāṃkhya de materia. Además, cuando ésta es ubicada en ese contexto entre sus pares, sus peculiares tesis dejan de sorprendernos y pasan a ser un esfuerzo más de la mente humana, tan válido como cualquier otro, por representarse y explicarse la realidad –esfuerzo en que el razonamiento y la fantasía corren muchas veces parejos.

Los Presocráticos en Grecia se ocuparon de determinar aquello de lo cual se origina todo o con lo cual todo está constituido, o sea, de lo que corresponde a lo que los sāṃkhyas llamaban *Prakriti*. Designaremos a esa *entidad primordial, origen de todo y elemento constitutivo de todo*, con los términos ὕλη (*hylē*) y ἀρχή» (*archē*). Nos referiremos brevemente a las doctrinas de algunos presocráticos referentes a la ὕλη/ἀρχή utilizando para tal efecto H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, a cuya obra remiten los números entre corchetes.

Según Galeno, *Corpus Medicorum Graecorum* V, 9, 1, 17, 16 [30 A 6], fue después de Meliso de Samos (*floruit* 444-441 antes de Cristo) que se comenzó a utilizar la palabra ὕλη para designar «la sustancia (οὐσία) común, que subyace a los cuatro elementos, no nacida e indestructible». Generalmente se piensa que Anaximandro, discípulo y sucesor de Tales, habría sido el primero en usar la palabra ἀρχή para designar la sustancia originaria de todo, basándose en testimonios de Simplicio, *Comentario de la Física de Aristóteles*, pág. 24, 13 [12 A 9.], y de Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* I, 6, 1 [12 A 11.]. Esos dos términos fueron empleados por los escritores griegos que exponían las doctrinas de los presocráticos, como Aristóteles, por ejemplo, para designar a aquella entidad primordial que los presocráticos consideraban como elemento constitutivo de todo o como origen de todo, atribuyén-

dole cada uno desde luego determinadas características, no siempre las mismas.

1. Tales de Mileto (siglo VI antes de Cristo) pensaba que el agua es la *ὕλη/ἀρχή* de todo. Aristóteles, *Metafísica*, A 3. 983 b 6 [11 A 12.] nos informa:

> *τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ὠιήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐς οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωιζομένης ...* (17) *δεῖ γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείουω μιᾶς, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα σωιζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν.*[22]

> «La mayoría de los que primeramente filosofaron pensaban que principios en forma de materia eran los únicos principios (*ἀρχή*) de todas las cosas. Aquello a partir de lo cual son todas las cosas existentes y a partir de lo cual, (que está) primero, llegan a ser, y en lo cual, (que está) último, se aniquilan, manteniéndose la sustancia, (aunque) transformada en sus cualidades, aquello dicen que es el elemento originario (*στοιχεῖον*) y (que es) el principio originario (*ἀρχή*) de las cosas existentes; y por esto piensan que nada llega a ser ni a perecer, por cuanto tal naturaleza (*φύσις*) se mantiene siempre [...] pues debe haber alguna naturaleza una o múltiple de la cual las otras cosas llegan a ser mientras que ella se mantiene. En cuanto al número y a la forma de tal principio originario no todos dicen lo mismo: Tales, el fundador de este tipo de filosofía, dice que es el agua».

Con relación a la idea mencionada por Aristóteles de que la sustancia persiste aunque transformada en sus cualidades (*πάθος* en el original =

22. Cf. Simplicio, *Comentario de la Física de Aristóteles*, pág. 23, 21 [11 A 13.]; Plutarco, *De Iside et Osiride*, 34 [11 A 11.]; Cicerón, *De deorum natura* I, 10, 25 (*Thales [...] aquam dixit esse initium rerum*); Diógenes Laercio, *Vida de filósofos* I, 27 [11 A 1.], y el fragmento de Tales probablemente apócrifo citado por Galeno en su *Comentario del Tratado de Hipócrates acerca de los humores* I, 1 ed. C.G. Kühn [11 B 3.].

quod quis patitur), nos parece interesante citar un texto del gran tratado *Mahābhāṣya* de Patañjali, el importante gramático indio que vivió alrededor del 150 antes de Cristo, comentario *ad* I, 1 (edición de Kielhorn, pág. 6, líneas 11-12 y 17-18), que dice, refiriéndose a la sustancia y a las formas que ella adopta:

> *dravyaṃ ... nityam ākṛtir anityā ... ākṛtir anyā cānyā ca bhavati, dravyaṃ punas tad eva / ākṛtyupamardena dravyam evāvaśiṣyate.*
>
> «La sustancia [como por ejemplo la tierra] es permanente, la forma [que ella adopta: terrón, potes, vasijas, etcétera] es impermanente [...] la forma experimenta sucesivos cambios; la sustancia sin embargo permanece la misma. Al destruirse la forma, solo la sustancia queda».

Además de esta teoría de que el agua es la *ὕλη/ἀρχή* de todo nos interesa señalar que Tales sostenía, de acuerdo con los testimonios que a continuación indicamos, que todo está animado, y que todo está lleno de dioses: Aristóteles, *De anima* A 5, pág. 411 a 7 [edición A. Jannone], [11 A 22.]:

> *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δὲ τινες αὐτὴν τὴν ψυχὴν μεμεῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ὠιήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.*
>
> «Algunos dicen que ella [el alma] está mezlada en el todo, por lo cual asimismo Tales pensaba que todas las cosas están llenas de dioses».

Aristóteles, *De anima* A 2, pág. 405 a 19 [11 A 22.]:

> *Ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς ἐς ὧν ἀπομνημονεύουσι κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.*
>
> «Parece que también Tales, de acuerdo con lo que se recuerda, consideraba que el alma es algo dotado de movimiento, ya que dice que la piedra magnética tiene un alma porque hace mover al acero».

Y Diógenes Laercio, *Vida de filósofos* I, 24 y 27 [11 A 1.] afirma que Tales decía:

τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη.

«El cosmos es animado y lleno de dáimones».

Diógenes Laercio, en § 24 *ibidem*, también aduce el ejemplo de la piedra magnética usado por Tales para probar la existencia de un alma en todo.

Es evidente que estas dos últimas tesis de Tales que presentan a una materia "animada" revelan una actitud animista[23] que no aparece de ninguna manera en la concepción de la Materia propia del Sāṃkhya.

2. Pasamos ahora a ocuparnos de la sustancia originaria según Anaximandro (siglo VI antes de Cristo).

Simplicio, *Comentario de la Física de Aristóteles*, pág. 24, 13 [12 A 9.; cf. 12 B 1.] ha conservado un fragmento de Anaximandro [en cursiva en la cita a continuación] incluido en su comentario del mismo [en tipo normal en la cita] que dice:

'Αναξίμανδρος ... ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖω κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων.

«Anaximandro dice que *el principio originario* (*ἀρχή*) y el elemento originario (*στοιχεῖον*) *de las cosas existentes* es *lo ápeiron* (*τὸ ἄπειρον*), siendo el primero en introducir este nombre para la *ἀρχή*. Dice que ella no es ni agua ni algún otro de los llamados elementos originarios (*στοιχεῖον*), sino alguna otra naturaleza (*φύσις*) indefinida (*ἄπειρον*), de la cual surgen todos los cielos y los universos en ellos, *de donde se da el surgimiento para las cosas existentes y en donde se produce también*

23. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. I, 1, págs. 264-266; y sobre el animismo en general, véanse en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, el artículo «Animismus» de Klaus E. Müller, Band 1, col. 315-319; en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, el artículo «Animismus» de Jürgen Mittelstrass, vol. 1, pág. 117, y en José Ferrater Mora, el artículo «Animismo», tomo I, págs. 176-177.

su destrucción de acuerdo con la necesidad, pues ellas se otorgan unas a otras retribución y castigo por su injusticia de acuerdo con el ordenamiento del tiempo, expresando estas cosas con palabras más poéticas [de lo usual]».[24]

Agreguemos dos testimonios en que se equipara *tò ápeiron* con la *ὕλη*: Aecio (Aetius), *De placitis philosophorum* I, 3, 3, en H. Diels, *Doxographi Graeci*, fragmento 277 [12 A 14.]: *τὸ γὰρ ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστιν*: «Lo *ápeiron* no es otra cosa que *ὕλη*»; y Aristóteles, *Física* III, 7, pág. 207 b 35 [12 A 14.]: *φαίνονται δὲ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῶι ἀπείρωι*: «También todos los otros parecen utilizar a lo *ápeiron* como *ὕλη*».

Es difícil determinar qué entendía Anaximandro por "ápeiron" (*ἄπειρον*) Probablemente *τὸ ἄπειρον* era concebido como una sustancia espacialmente infinita e indefinida en naturaleza y forma, y tal vez algo intermediario entre los cuatro elementos conocidos, agua, fuego, tierra y aire, o una mezcla de ellos.[25]

Lo importante para nosotros aquí, sea cual sea el sentido que se le atribuya al término, es destacar las características que, según ciertos testimonios, Anaximandro atribuía a *τὸ ἄπειρον*.

Aristóteles se refiere a ellas en *Física* III, 4, pág. 203 b 6 [12 A 15.]:

ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆ, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας· ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τὸ τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον

24. Otros testimonios de que *tò ápeiron* es la *ἀρχή* lo ofrecen Simplicio, *Comentario de la Física de Aristóteles*, pág. 154, 14 [12 A 9 a.]; Plutarco, *Stromata* 2 [12 A 10]; Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* I, 6, 1-2 [12 A 11.]; Cicerón, *Academica priora* II, 37, 118 [12 A 13.]: *is enim* [Anaximander] *infinitatem naturae dixit esse, e qua omnia gignerentur*, «pues éste [Anaximandro] dijo que la infinitud de la naturaleza es aquello de lo cual todas las cosas habrían nacido»; Aecio (Aetius), *De placitis philosophorum* I, 3, 3, [12 A 14.]; Aristóteles, *Física* III, 4, 203 b 6 [12 A 15.]; Alejandro de Afrodisia, *Comentario de la Metafísica de Aristóteles*, 60, 8, [12 A 16.], y Simplicio, *Comentario al De Caelo de Aristóteles* 615, 13, [12 A 17.].

25. Véanse G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*?? págs. 104-114; E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* I, 1, págs. 275-291.

γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.

«Pues todas las cosas o bien son *arché* o bien surgen de una *arché*. Lo *ápeiron* no tiene *arché*, pues [si lo tuviera] tendría un límite. Además es no nacido (*ἀγένητον*) e imperecedero (*ἀφθαρτον*), en cuanto es una *arché*, pues es necesario que lo que llega a ser tenga un fin y toda destrucción implica un fin.[26] Por consiguiente, como decimos, de ésta [*arché* = lo *ápeiron*] no hay *arché*, sino que ella parece serlo de las otras cosas, y contener todas las cosas, y controlar todas las cosas, como dicen todos los que no ponen al lado de lo *ápeiron* otras causas como la mente [Anaxágoras] o el amor [Empédocles]. Y [dicen que] él [= lo *ápeiron*] es lo divino (*θεῖον*), pues es *inmortal* (*ἀθάνατον*) e *indestructible* (*ἀνώλεθρον*), como dice Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos [o filósofos de la naturaleza]».

Se considera que las palabras *ἀθάνατον* y *ἀνώλεθρον*, «inmortal» e «indestructible», que emplea Aristóteles en este pasaje derivarían de términos empleados por el propio Anaximandro. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* I, 6, 1 [12 A 11.], califica así a la naturaleza de lo *ápeiron* de «eterna» (*ἀίδιον*) y «al margen de la vejez» (*ἀγήρω*), y «que contiene a todos los universos» (*πάντας περιέχειν τούς κόσμους*). Las palabras *ἀίδιον* y *ἀγήρω* provendrían del mismo Anaximandro, y ambas constituirían epítetos homéricos de los dioses, *Odisea* V, 218.

La sustancia originaria tiene así en Anaximandro las siguientes características: es *ἀρχή* y *ὕλη* de todo, todo surge de ella, todo regresa a ella, todo está constituido por ella; es ilimitada e indefinida en naturaleza y forma; no tiene causa; es no nacida e imperecedera; contiene en sí

26. La idea expresada por Aristóteles de que todo lo que llega a ser o es producido (*γενόμενον*) tiene un fin, o sea no es eterno, constituye un principio de la filosofía de la India. Este principio está expresado en el comentario de Gauḍapāda a las *Sāṃkhyakārikās* 10 (citado en la sección precedente), en que se afirma que la materia no-manifestada no es eterna (*anitya*) justamente porque es surgida de o producida a partir de otro (*yasmād anyasmād utpadyate*). Es un principio repetidamente expresado en los textos budistas desde su primera época en la conocida fórmula: *yaṃ kiñci samudayadhammaṃ, sabban taṃ nirodhadhamman ti*: «todo lo que surge [desde luego a partir de una multiplicidad de causas de acuerdo con el Budismo], está sujeto a destrucción». Esta fórmula aparece en los siguientes textos, por ejemplo: *Udāna* V, 3, pág. 49, líneas 15-16, *Mahāvagga*, pág. 11 *in fine*, *Dīgha Nikāya* I (*Ambaṭṭhasutta*), pág. 110, líneas 12-13; *Saṃyutta Nikāya* IV (*Paṭhamagilānasutta*), pág. 47, 107, *Majjhima Nikāya* III (*Cuḷarahulovādasutta*), pág. 280, líneas 10-11.

todas las cosas y controla o gobierna todas las cosas; es de naturaleza divina; es inmortal e indestructible o eterna y al margen de la vejez. Muchas de estas características concuerdan con las de la *Prakriti* en el Sāṃkhya, pero otras no, ya que algunas de ellas (no nacida, controla todo, de naturaleza divina, al margen de la vejez) revelan la arcaica concepción teomórfica y hasta cierto punto antropomórfica de la materia primaria en los presocráticos, como lo señalan G.S. Kirk y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, pág. 115) –concepción ésta ausente en el Sāṃkhya que independizó a la Materia de toda subjetividad divina o humana, que no le atribuyó a la Materia ningún grado de conciencia manteniéndola en el plano de pura materia.

3. La noción de "materia" en Platón está integrada en su concepción de la realidad considerada en su absoluta totalidad. En ella se contraponen *el mundo inteligible de las Ideas* y *el mundo sensible de las cosas y seres empíricos*. Es, como ya lo hemos indicado antes, una concepción dualista.

Las Ideas o Formas son lo verdaderamente existente y real. Platón en *Timeo* 51 b-c, se hace la pregunta retórica de si la Idea de fuego y las Ideas de todas las cosas en general son existentes en sí y por sí:

> *ἆρα ἔστιν τι πῦρ αὐτὸ ἐφ'ἑαυτοῦ καὶ πάντα περὶ ὧν ἀεὶ λέγομεν οὕτως αὐτὰ καθ' αὑτὰ ὄντα ἕκαστα,*

y, en el texto que sigue (hasta 52 a), se contesta en forma afirmativa, sí, son existentes en sí y además lo único inteligible:

> *Εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθής ἐστον δύο γένη, παντάπασιν εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον·*
>
> «Si la intelección y la opinión verdadera son dos géneros [de conocimiento diferentes], ellas [la Idea del fuego y las de las otras cosas] deben de todos modos existir en sí y por sí, Ideas no perceptibles por nosotros y solamente inteligibles [es decir, únicamente objetos de la intelección] [*ibidem* 51 d].

Cf. *Fedón* 100 b, donde hay una referencia a las Ideas de lo Bello, de lo Bueno, de lo Grande como existentes en sí (*ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτὸ καὶ τἆλλα πάντα*). De las dos formas indi-

cadas de conocimiento, la intelección (*νοῦς*) tiene una calidad suprema que permite llegar a la verdad y además participan de ella sólo los dioses y un grupo pequeño de hombres elegidos. Y es la *νοῦς* la que nos revela la mencionada cualidad específica de las Ideas (*existen en sí y por sí*).

En el mismo texto 52 a Platón señala otras características de las Ideas, a las que es conveniente mencionar aquí, porque ellas determinan implícitamente las características que no posee la materia, a la cual luego nos referiremos. La Idea es:

–«una» (*ἕν*),

–«no nacida» (*ἀγέννητον*),

–«indestructible» (*ἀνώλεθρον*),

–«no admite en sí algo diferente proveniente de otro lugar» (*οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενο ἄλλο ἄλλοθεν*),

–«no se transforma en otra cosa» (*οὔτε αὐτὸ εἰ ἄλλο ποι ἰόν*),

–«no visible y no perceptible de otro modo [sensorial]» (*ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον*),

–«es la Idea lo que le ha tocado a la intelección percibir» (*τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχην ἐπισκοπεῖν*).

Las Ideas, según *Timeo* 48 e-49 a, son el paradigma (*παράδειλμα*) de acuerdo con el cual todo lo empírico se constituye en calidad de imitación (*μίμημα*) teniendo nacimiento y siendo perceptible (*γένεσιν ἔχον καὶ ὅρατον*). Cf. *Parménides* 132 d y *Fedón* 100 d-e.

En el mismo pasaje del *Timeo* 49 a, Platón dice que debe referirse a un tercer elemento, que no es otra cosa sino la materia (*ὕλη*) designada con el nombre de «lugar» (*χώρα*) (cf. Aristóteles, *Física* IV 2, 209 b, 10-12), que tiene como principal capacidad ser el receptáculo (*ὑποδοχή*) de toda la creación.

En diversos pasajes del *Timeo* Platón enumera características de la materia. Así en 50 b-c:

–no pierde nunca su capacidad: *ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμεως*,

–recibe siempre todas las cosas: *δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα*,

–nunca de ninguna manera tomó ninguna forma similar a nada de lo que ingresa en ella: *μορφὴν οὐδεμίαν ποτέ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς*,

–es como algo [cera, por ejemplo] en que se puede imprimir todo: *ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται*,

–es puesta en movimiento y conformada por lo que en ella penetra: *κινομενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων,*

–por obra de aquello que penetra en ella, ella se manifiesta cada vez de distinta manera: *φαίνεται δὲ δ' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοῖον.*

En 51 a:

–es la madre y el receptáculo de todo lo que nace, es visible y objeto de la sensación: *τὴν τοῦ γεγονότος ὁρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν,*

–no es ninguno de los cuatro elementos, tierra, aire, fuego, agua, ni nada de lo que de ellos nace ni nada de lo que ellos salieron: *μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν,*

–es un elemento invisible y sin forma y receptor de todo: *ἀνόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον πανδεχές.*

La materia tiene en Platón una jerarquía muy inferior a la de las Ideas que se da, podríamos decir, desde una perspectiva racionalista e intelectual: la materia es invisible y amorfa, es objeto de un conocimiento de grado inferior (*δόξα*), calificado de «razonamiento espurio (o bastardo)» (*λογισμῷ τινι νόθῳ*) (52 b). Además, la materia está subordinada a las Ideas para poder salir de su estado invisible y amorfo y adquirir una identidad, que la hace visible, la dota de una forma, por precaria que ésta sea, pero que al mismo tiempo hace que, aunque sea transitoriamente, deje de ser ella misma.

4. En Plotino, que desarrolla enfatizándolas tendencias platónicas, el *status* de la materia empeora. Subsiste su inferioridad desde una perspectiva racionalista e intelectual, pero a ella se le agrega en forma explícita e insistente una inferioridad óntica, moral y religiosa. Plotino acumula sobre ella características negativas y peyorativas. Señalamos concisamente algunas de esas características que configuran una noción de materia que perderá en forma notable su preeminencia sólo en el curso del siglo XVI en que va apareciendo la que podríamos llamar "noción moderna" de materia.

La materia es para Plotino el primer mal (I, 8, 3; I, 8, 8), la causa del mal (I, 8, 4; I, 8, 8), arruina la obra de la razón (II, 3, 16), es la profundidad tenebrosa del ser (II, 4, 5), es privación (II, 4, 13), es mal y pobreza (II, 4, 16), es no-ser (II, 5, 4 y 5), fantasma (II, 5, 5), verdadera mentira (*ibidem*), causa de la inferioridad de las cosas (III, 2, 15), no-ser, fantasma, mentira (III, 6, 7), sombra (III, 6, 18), simbolizada por la indigencia (III,

5, 9), simbolizada por los eunucos que siguen a la Madre (III, 6, 19), torna corruptibles a los seres (III, 9, 8), es comparada a la oscuridad (IV, 3, 9 y 10), causa de fealdad (IV, 4, 38), tiene un ser oscuro y privado de razón (VI, 3, 7).[27]

La valoración negativa de la materia tal como se da en Platón y especialmente en Plotino se contrapone a la del sistema Sāṃkhya, para el cual la posición de la Materia es de nivel equivalente al del Espíritu, sus atributos carecen de matices negativos, y ella realiza una función positiva mediante su evolución.

5. La "noción moderna" de materia manifiesta ciertas tendencias señaladas por W. Breidert, en la sección III del artículo «Materie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, col. 905-912:

> «a) la "realización" (*Realisierung*): la materia (*Stoff*) referida a la Forma (*Form*) y en cuanto tal no-independiente se convierte en una sustancia universal, independiente, productora de movimientos y formas (*Bewegungen und Gestalten*), la cual constituye la realidad en su totalidad (Materialismus). b) Estructuración (*Strukturierung*): la materia carente de forma es dotada de atributos generales inseparables de ella, como por ejemplo extensión, inercia, peso y/o estructura atómica. c) Dinamización (*Dynamisierung*): la materia pasiva es provista de actividad, fuerza, movimiento propio y la capacidad de producir efectos. d) Fenomenalización (*Phänomenalisierung*): la materia no es concebida como sustancia sino como fenómeno. e) Disolución (*Dissolution*): la materia pierde todas las propiedades y se limita a ser la portadora incognoscible de atributos, y finalmente es considerada como superflua o disuelta en una nada».

La concepción Sāṃkhya se acerca en cierto sentido a la concepción moderna de la materia. Véase la sección anterior «Atributos de la Materia Primordial».

Nos referiremos ahora a dos autores que pueden ser ubicados en cierta medida dentro de esta nueva concepción de la materia: Giordano Bruno y Paul Henri d'Holbach.

6. Esta concepción moderna de la materia se hace ya presente en las apreciaciones que Giordano Bruno hace respecto de David de Dinant (*floruit* 1200), a quien ya nos hemos referido en el capítulo 7 dedicado a

27. Cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, págs. 64-66, 71 nota 1, 89-90, 117.

Rāmānuja, y del filósofo español de linaje judío Ibn Gabirol (Avicebrón)[28] (*circa* 1020-1059), a quien no obstante su origen Bruno llama "*il moro*". En la *Proemiale Epistola* (*Argomento del Terzo Dialogo*) de su Tratado *De la causa, principio et uno*, pág. 17, Giordano Bruno indica:

> *Prima si mostra che non fu pazzo nel suo grado David de Dinanto in prendere la materia come cosa eccellentissima e divina.*
>
> «Primeramente se muestra que David de Dinant no fue insensato al tomar a la materia como cosa excelentísima y divina;»

y en el mismo Tratado, pág. 191, que corresponde ya al *Dialogo Terzo*, se refiere elogiosamente a Avicebrón, colocándolo entre aquellos filósofos que después de haber estudiado bien el tema han llegado a la conclusión de que la materia es *un principio necessario eterno e divino*: «un principio necesario, eterno y divino», agregando que Avicebrón la llama *Dio che è in tutte le cose*: «Dios que está en todas las cosas»; poco después Bruno afirma que para Avicebrón la materia es *stabile, eterna, progenitrice, madre*: «estable, eterna, progenitora, madre».

El *Dialogo Quarto* se inicia, pág. 219, con una exposición de la teoría platónica y aristotélica de la materia puesta en boca de Polihimnio, el personaje pedante del *Dialogo* que es presentado en forma ridícula. Entre los calificativos que Polihimnio, siguiendo a dichos pensadores griegos, atribuye a la materia encontramos:

> *chaos, privationi admixtum, peccati causa, ad maleficium ordinata, per se non ens, tabula rasa, prope nihil, necque quid, necque quale, necque quantum,*
>
> «caos, mezclada con la privación, causa de pecado, determinada para el maleficio, no siendo en sí, tabla rasa, casi nada, ni algo, ni tal, ni tanto».

Polihimnio, con el fin de resumir todas las palabras en una, termina su exposición expresando que «(la materia) es llamada mujer»: *faemina dicitur*.

28. Sobre David de Dinant y Avicebrón, véanse José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* I, pág. 779, y I, págs. 282-284; el artículo «Ibn Gabirol, Salomon» de Ariane Azouvi, en *Dictionnaire des Philosophes*, vol. I, págs. 1439-1443, y P. Duhem, *Le système du monde*, tomo V, págs. 3-37.

El mismo Polihimnio en pág. 223 del *Dialogo* agrega que es al fin del Libro Primero de la *Física* que Aristóteles compara a la materia prima con el sexo femenino, lo que le da ocasión a Polihimnio de enumerar una larga serie de epítetos peyorativos del *sesso feminile* con el cual Aristóteles compararía a la materia:

> «[...] ritroso, fragile, inconstante, molle, pusillo, infame, ignobile, vile, abietto, negletto, indegno, reprobo, sinistro, vituperoso, frigido, deforme, vacuo, vano, indiscreto, insano, perfido, neghittoso, putido, sozzo, ingrato, trunco, mutilo, imperfetto, incoato, insufficiente, preciso, amputato, attenuato, rugine, eruca, zizania, peste, morbo, morte [...]».

Señalaremos a continuación algunos pasajes de la misma obra de Giordano Bruno *De la causa, principio et uno*, en que él manifiesta su propia concepción de la materia, por ejemplo en la *Proemiale Epistola* (*Argomento del Quarto Dialogo*), pág. 23:

> *Ogni numero, diversità, ordine, bellezza et ornamento è circa la materia.*
>
> «Todo número, diversidad, orden, belleza y ornamento son en relación con la materia;»

y en la misma página expresa que la materia no recibe las formas de afuera sino que ella, emitiéndolas como de su seno, las hace surgir de su interior por lo que la materia

> *non è un* prope nihil, *un quasi nulla, una potenza nuda e pura, se tutte le forme son come contenute da quella, e dalla medesima ... prodotte e parturite ...*
>
> «no es un *prope nihil*, un casi nada, una potencia desnuda y pura, si todas las formas están como contenidas en ella, y por la misma [...] son producidas y engendradas».

Cf. págs. 249-251, donde agrega que la materia no es *senza virtù e perfezzione*: «sin virtud y perfección».

En la misma página 251, en boca de Teófilo, Giordano Bruno afirma refiriéndose a la materia:

La dico privata de le forme e senza quelle, non come il ghiaccio è senza calore, il profonde è privato di luce: ma come la pregnante è senza la sua prole, la quale la manda e la riscuote da se.

"Yo digo que ella está privada de las formas y está sin ellas, no como el hielo es sin calor o el abismo está privado de luz: sino como la mujer embarazada está sin su prole, la cual ella produce y hace surgir de sí".

En página 259, por boca de su discípulo, Alexander Dicson, sostiene Bruno:

... Deve essere chiamata cosa divina, et ottima parente, genetrice e madre di cose naturali: anzi la natura tutta in sustanza.

«[...] Debe ser llamada cosa divina, y óptima pariente, genetrix y madre de las cosas naturales: y aun la naturaleza toda en sustancia».

En página 267 del mismo diálogo, por boca de Teófilo, dice:

... Se ben si contempla [la materia] *è uno esser divino nelle cose, come forse volea dire David de Dinanto*".

«[...] Si se examina bien, [la materia] es un ser divino en las cosas, como tal vez quería decir David de Dinant».

En su tratado *De l'infinito universo et Mondi*, pág. 43, edición Les Belles Letres, Giordano Bruno afirma que *dall'infinito sempre nova copia di materia sottonasce*: «del infinito siempre renace nuevo cúmulo de materia».

Si bien la concepción de la materia de Giordano Bruno tiene de común con la del Sāṃkhya la ausencia de elementos negativos, difiere de ésta en cuanto que él la dota de atributos exaltadores de tendencia deificante, animista, antropomorfizante, feminizante, convirtiéndola casi en un principio vivo creativo femenino con una ligera aureola de misticismo, atributos y tendencias absolutamente ausentes de la concepción de la materia en el Sāṃkhya. Véanse en el tratado *De la causa, principio et uno*, las palabras o expresiones de pág. 17: *cosa eccellentissima e divina*, pág. 23: *bellezza et ornamento, seno, parturite*, pág. 191: *prin-*

cipio necessario eterno e divino, Dio che è in tutte le cose, progenitrice, madre, pág. 249: *seno*, pág. 251: comparada a *la pregnante*, pág. 259: *cosa divina, ottima parente, genetrice e madre*, pág. 267: *esser divino*, «ser divino».

7. Paul Henri d'Holbach (1723-1789), aristócrata alemán radicado en Francia desde niño, un "mecenas de los filósofos", amigo de los enciclopedistas, autor de más de 400 artículos sobre temas de Ciencia de la Naturaleza para la *Encyclopédie* editada por Diderot y d'Alembert y de un buen número de traducciones de obras científicas del alemán al francés, sostiene una filosofía materialista y atea. La materia es para él la única realidad y sobre ella él construye su explicación de todo. Su obra principal es *Système de la Nature, ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, publicada por primera vez bajo el seudónimo de "Jean Baptiste Mirabaud" en 1770, y considerada como «*la obra maestra del materialismo francés*» (artículo de Charles B. Upton sobre «Atheism and anti-theistic theories», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 2, pág. 177 b), como «*la Biblia del materialismo*» por F. Klimke, en sus *Institutiones Historiae Philosophiae*, I, pág. 352, y como una «*verdadera bomba ideológica*», según expresión de Josiane Boulad-Ayoub, a cuyo cuidado estuvo la edición de dicha obra que hemos utilizado (Paris: Fayard, Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Française, 1990). Esta obra fue condenada a ser quemada por un decreto del Parlamento de París, el 18 de agosto de 1770, por el «*crimen de lesa-majestad humana y divina*» junto con otras obras del mismo autor.[29]

En su *Système de la nature, Seconde Partie, Chapitre 4*, págs. 134-135, en un resumen de sus ideas sobre la materia expresadas en sus respuestas al teólogo inglés Clarcke [= Samuel Clarke (1675-1729)],[30] dice d'Holbach:

29. Sobre d' Holbach, véanse los artículos de Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, tomo II, págs. 1676-1678, de Kuno Lorenz, «Holbach», en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 2, págs. 120-121; y de Jean Lefranc, «Holbach Paul Henri Thiry, baron d', 1723-1789», en *Dictionnaire des Philosophes*, vol. I, págs. 1379-1381; la obra de Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, vol III, págs. 132-159, y el *Préface* (*Redécouvrir d'Holbach*) de Jean Claude Bourdin en P.-H.Th. d'Holbach, *Oeuvres Philosophiques*, tomo I.

30. Sobre Samuel Clarke, véanse José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo 1 *sub* «Clarke, Samuel»; la nota 27 de página 103 del tomo II de la citada obra del mismo d'Holbach, y también el artículo Jean-Marc Lachaud, «Clarke, Samuel, 1675-1729», en *Dictionnaire des Philosophes*, vol. I, págs. 600-601.

Ainsi pour résumer les réponses qui ont été faites à M. Clarcke l'on dira 1°. que l'on peut concevoir que la matière a existé de toute éternité, vu qu'on ne conçoit pas qu'elle ait pu commencer. 2°. Que la matière est indépendante, vu qu'il n'y a rien hors d'elle: qu'elle est immuable, vu qu'elle ne peut changer de nature quoiqu'elle change sans cesse de forme ou de combinaisons. 3°. Que la matière existe par elle-même, puisque, ne pouvant pa concevoir que´elle puisse s'anéantir, nous ne pouvons pas concevoir qu'elle ait pu commencer d'exister. 4°. Que nous ne connoissons point l'essence ni la vraie nature de la matière, quoique nous soyons à portée de connoître quelques-unes de ses propriétés et qualités d'après la façon dont elle agit sur nous, ce que nous ne pouvons point dire de Dieu. 5°. Que la matière étant sans commencement, n'aura jamais de fin, quoique ses combinations et ses formes commencent et finissent. 6°. Que si tout ce qui existe, ou tout ce que notre esprit peut concevoir est matière, cette matière est infinie, c'est-à-dire ne peut être bornée par rien: qu'elle est présente par-tout, s'il n'y a point de lieu hors d'elle; s'il y avoit en effet un lieu hors d'elle, ce seroit le vuide et alors Dieu seroit le vuide. 7°. Que la nature est unique, quoique ses éléments et ses parties soient infiniment variées et douées de propriétés très différentes. 8°. Que la matière modifiée, arrangée, combinée d'une certaine façon produit dans quelques êtres ce que nous appellons l'intelligence; c'est une des ses façons d'être, mais ce n'est pas une de ses propriétés essentielles. 9°. Que la matière n'est point un agent libre, puisqu'elle ne peut agir autrement qu'elle ne fait en vertue des loix de sa nature ou de son existence; et qu'ainsi les corps graves doivent nécessairement tomber, les corps légers doivent s'élever, le feu doit brûler, l'homme doit sentir le bien et le mal, suivant la nature des êtres dont it éprouve l'action. 10°. Que la puissance ou l'énergie de la matière n'a d'autres bornes que celles que leur prescrit sa nature même. 11°. Que la sagesse, la justice, la bonté, etcétera sont des qualités propres à la matière combinée et modifiée comme elle se trouve dans quelques êtres de la nature humaine, et que l'idée de la perfection est une idée abstraite, négative, métaphysique, ou une manière de considérer les objets qui ne suppose rien de réel hors de nous. Enfin 12°. que la matière est le principe du mouvement, qu'elle le renferme en elle-même, puisqu'il n'y a qu'elle qui soit capable de le donner et de le recevoir, ce que l'on ne peut pas concevoir d'un être immatériel, simple, dépourvu de parties, qui privé d'étandue, de masse, de pesanteur, ne pourroit ni se mouvoir lui-

même ni mouvoir d'autres corps, et encore moins les créer, les produire, les conserver.

«Así, para resumir las respuestas que han sido dadas al Sr. Clarcke, se dirá 1°. que se puede concebir que la materia ha existido por toda la eternidad, dado que no se concibe que ella haya podido comenzar. 2°. Que la materia es independiente, dado que no existe nada fuera de ella: que ella es inmutable, dado que no puede cambiar de naturaleza aunque cambie sin cesar de forma o de combinaciones. 3°. Que la materia existe por sí misma, ya que, no pudiendo concebirse que ella pueda aniquilarse, no podemos concebir que ella haya podido comenzar a existir. 4°. Que no conocemos en absoluto la esencia ni la verdadera naturaleza de la materia, aunque estemos en condiciones de conocer algunas de sus propiedades y cualidades según la forma en que actúa sobre nosotros, lo que no podemos decir de Dios. 5°. Que siendo sin comienzo la materia no tendrá jamás fin, aunque sus combinaciones y sus formas comiencen y terminen. 6°. Que si todo lo que existe, o todo lo que nuestra mente puede concebir es materia, esta materia es infinita, es decir, no puede ser limitada por nada: que ella está presente en todas partes, si no hay de ninguna manera lugar fuera de ella; si hubiera en efecto un lugar fuera de ella, sería el vacío y entonces Dios sería el vacío. 7°. Que la naturaleza es única, aunque sus elementos y sus partes sean infinitamente variados y dotados de propiedades muy diferentes. 8°. Que la materia modificada, dispuesta, combinada de una cierta manera produce en algunos seres lo que nosotros llamamos la inteligencia; es una de sus maneras de ser, pero no es una de sus propiedades esenciales. 9°. Que la materia no es en absoluto un agente libre, ya que ella no puede actuar de modo diferente al que lo hace en virtud de las leyes de su naturaleza o de su existencia; y que así los cuerpos pesados deben necesariamente caer, los cuerpos ligeros deben elevarse, el fuego debe quemar, el hombre debe experimentar lo bueno y lo malo, según la naturaleza de los seres cuya acción él experimenta. 10°. Que el poder o la energía de la materia no tiene otros límites que aquellos que les prescribe su misma naturaleza. 11°. Que la sabiduría, la justicia, la bondad, etcétera son cualidades propias de la materia combinada y modificada según como ella se encuentra en algunos seres de naturaleza humana, y que la idea de perfección es una idea abstracta, negativa, metafísica, o una manera de considerar a los objetos que no implica [la existencia de] nada real fuera de nosotros. Por fin,

> 12°. que la materia es el principio del movimiento que ella encierra en sí misma, ya que no existe sino ella que sea capaz de darlo y recibirlo, lo que no se puede pensar de un ser inmaterial, simple, desprovisto de partes, el cual carente de extensión, de masa, de peso, no podría ni moverse a sí mismo ni mover a otros cuerpos, y menos aún crearlos, producirlos, conservarlos».[31]

Puede considerarse como un interesante predecesor de d'Holbach a Abraham Gaultier, cuya obra *Reponse en forme de dissertation à un théologien sur les sentiments des sceptiques*, publicada en 1714 y reeditada por Olivier Bloch en 2004, contiene una serie de tesis de inspiración materialista que serán ulteriormente desarrolladas por los materialistas franceses, como La Mettrie, Helvetius, Diderot, y el mismo d'Holbach.

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS (*GUṆA*) DE LA MATERIA

La Materia, tanto manifestada como no-manifestada, tiene tres elementos constitutivos llamados *guṇas* que conforman su esencia. Literalmente *guṇa* significa: "hilo", "filamento", que sobreentiende la imagen de la trama de una tela y que ha sido traducido en el ámbito del Sāṃkhya no muy felizmente por "cualidad", "atributo", "propiedad". Los *guṇas* son la *Prakriti*: así como la tela no es sino la trama de los hilos que la constituyen, así la Materia (*Prakriti*) no es sino sus constituyentes esenciales (*guṇa*). La forma más conveniente, por consiguiente, de traducir el término *guṇa* en el contexto del sistema Sāṃkhya es "elemento esencialmente constitutivo".[32]

31. Sobre el concepto de materia en Occidente. véanse los artículos «Materia», en José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo III, págs. 2315-2323; «Materie» de diversos autores, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5, col. 870-924, y «Materie» de Klaus Mainzer, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-Theorie*, Band 2, págs. 296-299. Sobre la historia del Materialismo en Occidente, véanse F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus* y Mario Bunge, *Matérialisme et humanisme*, capítulo 3, *Le triomphe du matérialisme*.
32. Cf. lo expresado anteriormente con relación al atributo (referido a la Materia) *avivekin*, "no-diferenciada", de la *kārikā* 11; el *sūtra* VI, 39 de los *Sāṃkhyasūtras* donde se dice que los *guṇas* no son propiedades de la *Prakriti* porque son su esencia (*sattvādīnām ataddharmatvaṃ tadrūpatvāt*), y R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, págs. 209-212.

El término *guṇa* es mencionado en las *kārikās* 11, 12, 14, 16, 20, 27, 36, 46. La *kārikā* 11, da como primer atributo de la Materia a *triguṇa*: «constituida por los tres *guṇas*», y el comentario aclara que esos tres *guṇas* son *sattva*, *rajas* y *tamas*, a cuyos respectivos sentidos nos referiremos después. Los tres *guṇas* son además expresamente mencionados en las *kārikās* 13 y 54, y *tamas* solo además en la *kārikā* 48. En el comentario de Gauḍapāda se hace referencia a ellos en múltiples lugares.

Las *kārikās* 12 y 13 y sus comentarios señalan las características de cada uno de los tres *guṇas*.

De acuerdo con la *kārikā* 12, el *guṇa sattva* tiene como esencia a *prīti*, «placer», glosado por *sukha*: «felicidad». *Prīti* es aquí un término de gran extensión semántica que engloba a todas las manifestaciones de la vida psicológica que puedan ser calificadas de "positivas", como *prasāda*, «calma», *lāghava*, «ligereza», *abhiṣvaṅga*, «afecto», *prīti*, «alegría», *titikṣā*, «paciencia», *sāntoṣa*, «contento», etcétera.[33] El *guṇa sattva* es además *prakāśa-artha*, «que tiene por finalidad la luz, la manifestación», glosado por *prakāśa-samārtha*, «al que le compete la luz, la manifestación». De acuerdo con la *kārikā* 13, el *guṇa sattva* es «ligero» (*laghu*) y «manifestador» (*prakāśaka*).

De acuerdo con la *kārikā* 12, el *guṇa rajas* tiene como esencia a *aprīti*, «desagrado», glosado por *duḥkha*: «dolor». *Aprīti*, como *prīti*, es también aquí un término de gran extensión semántica que engloba todas las manifestaciones de la vida psicológica que puedan ser calificadas de "negativas", como *śoka*, «pena», etcétera.[34] El *guṇa rajas* es además *pravṛtti-artha*, «que tiene por finalidad la actividad», «al que le compete la actividad». De acuerdo con la *kārikā* 13, el *guṇa rajas* es «activante» (*upaṣṭambhaka*) y «móvil» (*cala*).

De acuerdo con la *kārikā* 12, el *guṇa tamas* tiene como esencia a *viṣāda*, «decaimiento», glosado por *moha*: «confusión». También *viṣāda* es un término colectivo de gran extensión semántica que engloba todas aquellas manifestaciones de la vida psicológica que participan de la depresión, del desánimo, de la insensibilidad, como *nidrā*, el sueño profundo.[35] El *guṇa tamas* es además *niyama-artha*, «que tiene por finali-

33. Véanse más adelante las referencias a *Sāṃkhyasūtra* I, 127, a la opinión de Pañcaśikha (citado por Vijñānabhikṣu *ad* I, 127), y al mismo Vijñānabhikshu *ad* I, 127, que adopta la interpretación de Pañcaśikha.

34. También en este caso se aplica lo expresado en la nota 33 anterior.

35. También en este caso se aplica lo expresado en la nota 33 anterior.

dad el detenimiento», «al que le compete el detenimiento». De acuerdo con la *kārikā* 13 el *guṇa tamas* es «pesado» (*guru*) y «encubridor», «obstaculizador» (*varaṇaka*).

De los atributos asignados en las *kārikās* 12 y 13 a cada uno de los tres *guṇas*, el primero (*kārikā* 12 a) tiene que ver con lo psicológico, los otros (*kārikās* 12 b y 13) se refieren a la realidad física, debiéndose tener presente que para el Sāṃkhya tanto lo psicológico como lo físico son productos de la evolución de la Materia, como veremos después.

Además, de acuerdo con la teoría Sāṃkhya de la causalidad (*satkāryavāda*) ya explicada, todo lo que está en el efecto, es decir la Materia manifestada, la realidad empírica, tiene que existir ya en la causa, es decir la Materia no-manifestada y *vice versa*. Se entiende así que los tres *guṇas*, que son la esencia de la Materia, que son aquello que constituye la Materia, tienen que contener en sí todo aquello a que la Materia da lugar en su manifestación y evolución. Por consiguiente, todas aquellas características que a los *guṇas* se les asigna en las *kārikās* 12 y 13 (que expresan en cierto modo lo que ellos contienen) no son exhaustivas, son a modo de ejemplo, no agotan la realidad de los *guṇas*: ellos son eso y mucho más.

Fundamentos de esta interpretración son:

1. el *Sāṃkhyasūtra* I, 127, que agrega a los términos que indican la esencia de cada *guṇa*, es decir a *prīti*, «placer», *aprīti*, «desagrado»y *viṣāda*, «decaimiento», la palabra *ādi* con el valor de «etcétera»;

2. la opinión de Pañcaśikha (citado por Vijñānabhikṣu *ad* I, 127), que expresa que cada uno de los *guṇas*, desde el punto de vista psicológico, engloba una «infinita diversidad» (°*anantabheda*), enumerando en cada caso alguna de ellas (*prasāda*, «calma», *lāghava*, «ligereza», *abhiṣvaṅga*, «afecto», *prīti*, «alegría», *titikṣā*, «paciencia», *sāntoṣa*, «contento», etcétera), y

3. Vijñānabhikṣu *ad* I, 127, que adopta la interpretación de Pañcaśikha.

La interpretación extensiva de los atributos de orden psicológico señalados en las *kārikās* 12 y 13 vale también para aquellos de naturaleza física.

Literalmente el término *sattva*, relacionado con la raíz sánscrita *AS-*, "ser", "existir", puede significar: "el hecho de ser", "ser", "existencia", "esencia verdadera", "vida", etcétera; el término *rajas* significa usualmente: "pasión", "impureza", y está relacionado con la raíz sánscrita *RAÑJ-*, "ser afectado" o "ser (con)movido" o "ser excitado"; y el térmi-

no *tamas* significa usualmente: "oscuridad", "ignorancia", "error", y está relacionado con la raíz sánscrita *TAM-*, "volverse inmóvil", "inmovilizarse", "volverse rígido".

Con relación a los *guṇas*, en el Sāṃkhya no es posible circunscribirse o limitarse a tomar para estos términos sólo uno de esos valores literales. El valor de los tres nombres de los *guṇas* sería más bien simbólico; ellos designan realidades de gran complejidad, complejidad que no puede ser subsumida bajo una sola palabra.

Si quisiéramos indicar con una sola noción la naturaleza esencial de cada uno de los tres *guṇas*, de acuerdo con la tradición Sāṃkhya, con su significado usual (la existencia revela, la pasión incita, la oscuridad inmoviliza) y, finalmente, con la vinculación de los tres términos con sus respectivas raíces, se podría decir que *sattva* apunta a la *existencia* que comporta la *manifestación*, *rajas* al *impulso* que pone en *movimiento*, y *tamas* a la *inercia* que *detiene*.

Los *guṇas* no están aislados, están relacionados entre sí de diversas maneras: se dominan unos a otros (*anyo'nyābhibhava*, *Bhāṣya ad* I, 12), adquiriendo uno de ellos el predominio sobre los otros; se sirven de soporte unos a otros (*anyo'nyāśraya*); se producen unos a otros (*anyo'nyajanana*); se unen unos con otros (*anyo'nyamithuna*); se incitan a la acción unos a otros (*anyo'nyavṛtti*) (*Bhāṣya ad* I, 12 c-d).

Debido a esta compleja relación entre los *guṇas*, y sobre todo al predominio de uno u otro y a la diversa proporción en que cada uno se encuentra en las cosas que conforman la realidad empírica, se dan la diversidad y multiplicidad en ella.[36]

Los *guṇas*, como dijimos, son la esencia de la Materia, tanto manifestada (*vyakta*) como no-manifestada (*avyakta*), pero existe una diferencia: la *Prakriti* propiamente dicha, es decir la Materia no-manifestada, es el equilibrio total de los *guṇas*, su absoluta armonía (*sāmyāvasthā*, «estado de equilibrio», *guṇasāmānya*, «igualdad de los guṇas», *akāryāvasthā*, «estado en que se da la condición de no-efecto») (*Bhāṣya* de Gauḍapāda *ad Sāṃkhyakārikās* 23: *iyaṃ prakṛtiḥ sattvarajastamasāṃ sāmyāvasthā*, y *Sāṃkhyasūtras* I, 61). Este equilibrio excluye toda diferenciación, toda multiplicidad, toda diversidad. Cuando se rompe este equilibrio comienza la *Evolución* de la Materia.

36. Cf. *Sāṃkhyakārikās* 23 y 25, *Bhāshya* de Gauḍapāda *ad locum*, y *Bhagavad Gītā*, capítulos XIV y XVII.

Sobre la tríada constituida por los *guṇas*, véase la sección «Concepción triádica en las *Upanishads*» del capítulo 3 de la Parte II de este libro.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LAS HOMEOMERÍAS DE ANAXÁGORAS. LAS DOS FUERZAS DE SCHELLING

1. La teoría Sāṃkhya de los *guṇas* recuerda algunas tesis del presocrático Anaxágoras (siglo V antes de Cristo). Anaxágoras sostenía que no existe como *ἀρχή* (sustancia originaria de la cual todo proviene y con la cual todo está conformado) una determinada sustancia única (como por ejemplo el *agua* según Tales), sino que existen infinitas *arjés*. Simplicio, en su *Comentario de la Física de Aristóteles* 27, 2 en el inicio [59 A 41. Diels-Kranz] informa: *τὰς μὲν σωματικὰς [ἀρχὰς] ἀπείρους ποιήσας*: «considerando [Anaxágoras] infinitas a las [*arjés*] materiales [literalmente: corporales]»; Aristóteles, *Metafísica* A 3. 984a 11 [59 A 43.] se expresa en iguales términos: *ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς*: «[Anaxágoras] dice que las *arjés* son infinitas». Cf. Hipólito, *Refutatio omnium haeresium* I, 8, 1 [59 A 42.].

Estas sustancias originarias están constituidas por infinitas partículas, extremadamente pequeñas, totalmente invisibles y absolutamente diversas, de las infinitas cosas que existen en nuestra realidad. Cf. el fragmento de Anaxágoras citado por Simplicio, en su *Comentario de la Física de Aristóteles* 155, 23 [59 B 1. y 4.], texto que se refiere al estado de la sustancia originaria *antes* de su diversificación en seres y cosas individualizados:

> *... ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα ... πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος* [59 B 1.].
>
> «[...] juntas todas las cosas estaban, infinitas en cantidad y pequeñez [...] estando todas las cosas juntas nada era visible debido a su pequeñez».
>
> *πρὶν δὲ ἀποκριθῆναι ταῦτα πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲ χροιὴ ἔνδηλος ἦν οὐδεμία· ἀπεκώλυε γὰρ ἡ σύμμιξις πάντων χρημάτων ... καὶ γῆς πολλῆς ἐνεούσης καὶ σπέρματων ἀπείρων πλῆθος οὐδὲν ἐοικότων ἀλλήλοις.* [59 B 4.].

> «Antes de ser ellas separadas, al estar todas ellas juntas, ningún color era visible, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas [...] habiendo mucha tierra y semillas infinitas en cantidad y en nada semejantes unas a otras».

Estando todo en ese estado de indiferenciación, sobreviene la *νοῦς*, la mente, para realizar su distribución y ordenamiento. Cf. Hipólito, el texto ya citado de *Refutatio omnium haeresium* I, 8, 1.

Otros textos (cita de Anaxágoras y testimonios de otros autores) se refieren ya a la situación de la sustancia originaria *después* de la diferenciación, expresando que en todo existen semillas, es decir partículas, de todo y que además las cosas se caracterizan como lo que son, en su diversidad, debido al predominio de una u otra clase de partículas:

–el fragmento de Anaxágoras citado por Simplicio en su *Comentario de la Física de Aristóteles* 155, 23 [59 B 4.]:

> *χρὴ δοκεῖν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοᾶς συγκρινομένοις καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.*
>
> «Hay que considerar que en todas las cosas constituidas existen muchos y variados componentes y semillas de todas las cosas, que tienen variadas formas, colores y sabores;»

–el fragmento de Anaxágoras también citado por Simplicio, en su *Comentario de la Física de Aristóteles* 164, 22 [59 B 11.]:

> *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι.*
>
> «En todo existe parte de todo;»

–y el fragmento 164, 24 [59 B 12.] en que se repite la misma idea con las mismas palabras y se dice además:

> *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει.*
>
> «Todas las otras cosas [con excepción de la *nous*] tienen una parte de todo;»

–el escolio de Gregorio Nacianceno (*circa* 329-389/90 después de Cristo) *ad* XXXVI, 911, ed. Migne [59 B 10.], reproduce un fragmento que contiene un argumento de Anaxágoras a favor de su teoría:

> *πῶς γὰρ ἂν ἐκ μὴ τριχὸς γένοιτο θρὶξ καὶ σὰρξ ἐκ μὴ σαρκός.*
>
> «¿Cómo de lo que no es pelo surgiría el pelo, y la carne de lo que no es carne?;»

–Simplicio, en su *Comentario de la Física de Aristóteles* 27, 2 [59 A 41.]:

> *... πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ἐνόντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου.*
>
> «[...] Estando todas las cosas en todo y estando cada una caracterizada de acuerdo con lo que predomina en ella.»

En Plutarco [Aecio (Aetius)], *Opiniones de los filósofos*, 876 A (final), B y C, encontramos un interesante argumento, relacionado con la idea expresada en el escolio de Gregorio Nacianceno antes citado, a favor de la teoría de las homeomerías de Anaxágoras: el alimento que el hombre consume debe contener partículas imperceptibles de tendones, huesos, sangre, etcétera, pues estos componentes del cuerpo humano se desarrollan y crecen gracias a la ingerencia de ese alimento. Subyace a este argumento la idea de una causalidad al estilo Sāṃkhya, que postula la existencia del efecto en la causa.

Lucrecio, *De rerum natura* I, 830-844, inicia la exposición de la teoría de Anaxágoras con los siguientes versos:

> *Nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian*
> *quam Grai memorant, nec nostra dicere lingua*
> *concedit nobis patrii sermonis egestas,*
>
> «Y ahora investiguemos
> lo que los Griegos llaman homeomería de Anaxágoras,
> no concediéndonos la pobreza de nuestro idioma patrio
> expresar [esa noción] en nuestra lengua».

Y en I, 876-879 dice expresamente:

> *... omnibus omnis*
> *res putet immixtas rebus latitare, sed illud*
> *apparere unum cuius sint plurima mixta*
> *et magis in promptu primaque in fronte locata.*
>
> "[...] Piensa [Anaxágoras]
> que todas las cosas, mezcladas,
> están ocultas en todas las cosas,
> pero que sólo aparece aquello de lo cual existe, mezclada,
> mayor cantidad, más a la mano y colocada en primera línea».

2. Es sorprendente, y por lo mismo interesante de relevar, como F.W.J. Schelling (1775-1854) inicia su tratado *Von der Weltseele* (Hamburg: Friedrich Perthes, primera edición 1798, segunda edición 1806, y tercera edición 1809) señalando la existencia de dos fuerzas, una que impulsa hacia adelante, otra, con un efecto limitativo contrario, que podrían ser asimiladas a los *guṇas rajas* (que impulsa) y *tamas* (que detiene) que postula el sistema Sāṃkhya:

> *Jede in sich selbst zurückkehrende Bewegung setzt, als Bedingung ihrer Möglichkeit, voraus eine* positive *Kraft, die (als* Impuls*) die Bewegung* anfaht,... *und eine* negative, *die (als Anziehung) die Bewegung* in sich selbst zurücklenkt, *(oder sie verhindert in eine gerade Linie auszuschlagen).*
>
> *In der Natur strebt alles continuirlich* vorwärts*; dass diess so ist, davon müssen wir den Grund in einem Princip suchen, das, eine unerschöpfliche Quelle* positiver *Kraft, die Bewegung in der Welt immer von neuem anfaht und ununterbrochen unterhält. Dieses* positive *Princip ist die* erste Kraft der Natur.
>
> *Aber eine unsichbare Gewalt führt alle Erscheinungen in der Welt in dem ewigen Kreislauf zurück. Dass diess so ist, davon müssen wir den letzten Grund in einer* negativen *Kraft suchen, die, indem sie die Wirkungen des positiven Princips continuirlich beschränkt, die allgemeine Bewegung in ihre Quelle zurückleitet. Dieses* negative *Princip ist die* zweyte *Kraft der Natur.*

«Todo movimiento que regresa sobre sí mismo presupone como condición de su posibilidad una fuerza *positiva*, que (como *impulso*), *incita el movimiento* [...] y una *negativa*, que (como *atracción*), *hace volver sobre sí mismo al movimiento* (o bien le impide salir en línea recta).

En la Naturaleza todo tiende continuamente *hacia adelante*; debemos buscar la razón de que esto sea así en un principio que, en cuanto fuente inagotable de fuerza *positiva*, renovadamente incita siempre el movimiento en el mundo e ininterrumpidamente lo mantiene. Este principio *positivo* es la *primera fuerza de la naturaleza*.

Pero una fuerza invisible conduce hacia atrás a todas las manifestaciones que se dan en el mundo, en un eterno movimiento circular; debemos buscar la razón última de que esto sea así en una fuerza *negativa* que, en tanto ella continuamente limita los efectos del principio positivo, conduce al movimiento universal hacia sus fuentes. Este principio *negativo* es la *segunda* fuerza de la naturaleza».

TEORÍA SĀṂKHYA DE LA EVOLUCIÓN

De la Materia, *Prakriti*, surgen no sólo las cosas materiales de nuestro mundo, sino también los componentes materiales (cuerpo, órganos de los sentidos) y los componentes psíquicos (mente, sentidos, conciencia de yo) del hombre.

El Sāṃkhya describe en detalle el proceso evolutivo mediante el cual se opera el surgimiento de la realidad empírica en su integridad a partir de la Materia o la transformación de la Materia en la realidad. En el curso de ese proceso evolutivo, la Materia pasa de una forma de imperceptible sutileza a formas cada vez más toscas. Cada una de las nuevas formas asumidas por la Materia en el curso de su evolución adquiere nuevos atributos que se agregan a los atributos que ya poseía la Materia en su forma anterior, como lo interpreta Vijñāṇabhikṣu en su comentario de los *Sāṃkhyasūtras ad* I, 99, pág. 48, líneas 27-28, ed. Garbe:

sāmānya-guṇā-'tirikta-dharmo-'tpattāv eva pariṇāma-vyavahārād iti.

«Porque se habla de evolución sólo cuando se producen [nuevas] propiedades aparte de las cualidades generales».

Además, el proceso evolutivo está regido por el principio de continuidad, tal como surge de la descripción del mismo en los *Sāṃkhyasūtras* I, 61-I, 65 y I, 71-I, 73.

Las *Sāṃkhyakārikās* 22-38 también describen este proceso de evolución de la Materia:

–En un primer momento de la Materia Primordial, no-manifestada, carente de calificaciones, "surge" el *Mahat*, es decir, la Materia Primordial se manifiesta bajo una forma extremadamente sutil con la que se constituye el *Mahat*, el Gran (Principio). Este término es glosado por Gauḍapāda por *buddhi*, el intelecto, la inteligencia, *mati*, el pensamiento, *khyāti*, el conocimiento discursivo, *jñāna*, *prajñā*, el conocimiento, que el comentador presenta como sinónimos de *Mahat*. De estos términos, el más usado para designar al *Mahat* es *buddhi*, intelecto, inteligencia que fundamentalmente comporta la capacidad, la aptitud, el poder de conocer al objeto del acto cognoscitivo como lo que es: "esto es una vasija", "esto es una tela", o sea de determinar el ser de las cosas, de "asertar" algo, de hacer una afirmación (*Sāṃkhykārikās* 23; *Sāṃkhyasūtras* I, 71, y Vijñānabhikṣu *ad locum*, y II, 13).

–Del *Mahat* "surge" el *Ahaṃkāra*, el ego, el principio de subjetividad, el principio de individuación, glosado por Gauḍapāda por *abhimāna*, el egotismo, la conciencia de yo.

Debemos entender el acto de "surgir" (término éste con el cual nos referimos a las distintas etapas de la evolución) como un proceso en virtud del cual la Materia, que un primer momento se ha manifestado ya bajo la forma de *Mahat / buddhi*, continúa su evolución, su transformación y se manifiesta a continuación bajo una forma menos sutil que la del *Mahat*, bajo la forma de *Ahaṃkāra*.

–De este *Ahaṃkāra* "surge" el Grupo de los *diez y seis*, que está constituido por los *cinco* "elementos sutiles" o *Tanmātras* y por los *once* órganos de los sentidos o *Indriyas*.

Los *cinco Tanmātras* son: el elemento sutil sonido (*śabda*), el elemento sutil tacto (*sparśa*), el elemento sutil forma-color (*rūpa*), el elemento sutil sabor (*rasa*), el elemento sutil olor (*gandha*). Los *Tanmātras* son los objetos propios de cada uno de los sentidos.

Los *once Indriyas* son los *cinco* órganos del conocimiento (*buddhīndriya*) que son: el oído (*śrotra*), la piel (*tvac*, como órgano del tacto), los dos ojos (*cakṣus*), la lengua (*jihvā*), la nariz (*ghrāṇa*, como órgano del olfato), y los *cinco* órganos de la acción (*karmendriya*) que son: la voz

[la lengua] (*vac*), las manos (*pāṇi*), los pies (*pāda*), el órgano de evacuación (*pāyu*) y el órgano de reproducción (*upasthā*), y el *decimoprimero* es la mente (*manas*), que participa de ambos, de los órganos de los sentidos y de los órganos de la acción. *Manas* es la mente en su capacidad de formar conceptos, de crear imágenes, de organizar ideas, que ella capta, de la misma manera como los cinco órganos de los sentidos captan cada uno su propio objeto. Los productos de la evolución de la Materia mencionados hasta ahora son considerados *sutiles*, por oposición a los elementos *toscos* que son mencionados a continuación.

–Finalmente, de cada uno de los cinco *Tanmātras* (sonido, etcétera) "surgen" los cinco *Mahābhūtas* (*Sāṃkhykārikās* 22) o *sthūla-bhūtas* («elementos toscos») (*Sāṃkhyasūtras* I, 61): del elemento sutil sonido surge «el espacio» (*ākaśa*), del elemento sutil tacto surge «el viento» (*vāyu*), del elemento sutil forma-color surge «el fuego» (*tejas*), del elemento sutil sabor surge «el agua» (*ap*), del elemento sutil olor surge «la tierra» (*pṛthivī*). Con estos elementos toscos, los cinco Grandes Elementos, se constituye la realidad empírica material tosca.

EL *ANTAḤKARAṆA* U ÓRGANO INTERNO

La *buddhi*, intelecto, inteligencia, el *ahaṃkāra*, ego, y el *manas*, mente, conforman el *antaḥkaraṇa* u órgano interno (*kārikā* 33), que en términos occidentales equivale al aspecto "psíquico" del individuo, por oposición al aspecto físico formado por los diez primeros *indriyas* (oído, etcétera, la voz [la lengua], etcétera). Hay que tener siempre presente que para el Sāṃkhya el componente psíquico del individuo es un producto de la evolución de la materia y, por lo tanto, como ésta, es en sí carente de conciencia. Pero, como veremos luego en la sección «La relación entre la Materia y el Espíritu», el Espíritu (*Purusha*) se refleja en el *antaḥkaraṇa* y gracias a ese reflejo el *antaḥkaraṇa* adquiere una apariencia de conciencia que le permite actuar como un ser consciente real. El reflejo del Espíritu se produce no bien la Materia se ha manifestado bajo la forma de todos y cada uno de los constituyentes del *antaḥkaraṇa*.

La función del *antaḥkaraṇa* como un todo es esencialmente transformar en conocimiento, en contenidos de conciencia, los datos proporcionados por los órganos del conocimiento cuando entran en contacto con los *Tanmātras* (sonido, etcétera) y son afectados por ellos.

EL MATERIALISMO *SUI GENERIS* DEL SĀṂKHYA. EL MATERIALISMO RADICAL EN LA INDIA

Se podría decir que el Sāṃkhya adhiere en cierto sentido a la doctrina del "Materialismo" ya que todo lo que constituye la realidad empírica tiene su origen en la *Materia* y no es otra cosa que *Materia* en alguna de las etapas de su evolución. Pero no se trata de un Materialismo en términos absolutos por cuanto el Sāṃkhya admite igualmente la existencia, al margen de la Materia y opuesto a ella, del Espíritu (*Purusha*). Para el Sāṃkhya todo lo empíricamente existente posee así una básica y absoluta homogeneidad y desde este punto de vista se podría hablar, como propio del Sāṃkhya, de un "*Monismo materialista*" a nivel empírico, que no excluye al "*Dualismo Materia / Espíritu*" a nivel de la realidad toda.

Pero en la India existió también el "*Materialismo radical*", que se hizo presente ya en los siglos VI y V antes de Cristo, y que en los primeros siglos de nuestra era adquirió su forma sistemáticamente acabada. El Materialismo recibió diversos nombres: *Bārhaspatya*, *Nāstikamata*, *Chārvākadarshana*, *Lokāyata*. Los Materialistas nos son conocidos a través de referencias y citas de otros autores.

Sus principales doctrinas son las siguientes: 1. lo único que existe es la materia, constituida por los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, y los productos de la misma, no existiendo ninguna entidad de naturaleza espiritual; 2. la conciencia, la inteligencia, surge de esos cuatro elementos con un proceso similar al de la fermentación; 3. negación de la existencia de Dios; el único "Dios" que existe es el Rey, o sea, el Estado; 4. negación de una vida *post mortem*; todo concluye con la muerte; 5. el único medio válido de conocimiento es la percepción; 6. negación de la Revelación, de la vida religiosa en cualquiera de sus formas, de las prescripciones religiosas, de las tradiciones rituales, de las castas y de la superioridad jerárquica de los brahmanes, los llamados sacerdotes que se ocupaban del rito; 7. amoralismo: no aceptaban ningún orden moral en el mundo; moralmente todo era indiferente para ellos, y 8. propiciaban el más desenfrenado hedonismo: la finalidad de la vida era gozar de los placeres sensuales, el *carpe diem*.[37]

37. Véanse G. Tucci, «Linee di una storia del Materialismo indiano», en *Opera Minora*, vol. I, págs. 49-155; F. Tola, "«Tres concepciones del hombre en la Filosofía de la India», en *Pensa-*

La noción de «materialista» tal como es concebida en Occidente y en términos generales se aplicaría no al "*Materialismo* sui generis" del Sāṃkhya sino a la última corriente filosófica señalada. Chr. Wolff, *Psychologia rationalis*, págs. 24 y 25, §§ 33 y 34, respectivamente, define así a los Materialistas:

> Materialistae *dicuntur philosophi, qui tantummodo entia materialia, sive corpora existere affirmant* (33) [...] Materialistae *nonnisi corporum existentiam admittunt, immo nonnisi eadem possibilia esse contendunt; nonnisi unum substantiarum genus existere affirmant, adeoque* Monistae *sunt* (34).
>
> «Se llaman *Materialistas* los filósofos que afirman que sólo los entes materiales o cuerpos existen [...]. Los *Materialistas* admiten sólo la existencia de cuerpos, incluso sostienen que sólo ellos son posibles de existir; incluso afirman que sólo existe un género de sustancias, y por tal razón son *Monistas*».

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA NOCIÓN DE EVOLUCIÓN EN OCCIDENTE

La noción de evolución tuvo también curso en Occidente. Hubo atisbos de teoría de la evolución en algunos presocráticos. Por ejemplo Anaxímenes (siglo VI antes de Cristo), de acuerdo con la información de [Plutarco], *Stromata* 3 D 579 [13 A 6.], sostenía que todas las cosas son producidas por condensación y rarefacción del aire (*γεννᾶσθαί τε πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν ἀραίωσιν*). Según testimonio de Galeno, *De elementis secundum Hippocratem* I, 4 [22 A 5.], Heráclito también enseñaba que un proceso similar de condensación había tenido lugar con el fuego con miras al surgimiento del universo. Pero esta teoría no se desarrolló y más bien predominó la concepción estática del mundo, propia de Platón y Aristóteles. Es sólo a partir del siglo XVIII que la teoría de la evolución cobra fuerza en Occidente en los ámbitos

---

miento, vol. 42, 1986, págs. 29-46; K.K. Mittal, *Materialism in Indian Thought*; S. Pāthak, *Cārvaka Darśana ki Śāstrīya Samīkṣā*, y R. Bhattacharya, «Carvaka Fragments: A New Collection», en *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, núm. 6, 2002, págs. 597-640.

de diversas disciplinas científicas como la cosmogonía, la química, la biología, etcétera.

Surge así en el campo de la biología (embriología), para explicar cómo tiene lugar la evolución de un organismo, el curioso concepto de "*preformación*" de acuerdo con el cual los elementos componentes del organismo en la última etapa de su evolución, es decir, en su forma definitiva, *pre-existen*, están de alguna manera "*pre-formados*" en el huevo o en el esperma, y en el desarrollo embrional y en todas las fases del desarrollo ulterior lo único que tiene lugar es su "*despliegue*", su "*desenvolvimiento*" en un proceso gradual, ordenado y determinado.

Leibniz, *Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Préface*, en *Philosophische Schriften* Band II. 1, ed. de Insel Verlag, se refiere al concepto de "preformación" en diversos pasajes:

> pág. 44: ... préformation *déjà tout organique dans les semences des corps qui naissent, contenues dans celles des corps dont ils sont nés, jusqu'au semences premières; ce qui ne pouvait venir, que de l'auteur des choses, infiniment puissant et infiniment sage, lequel faisant tout d'abord avec ordre, y avait préétabli tout ordre, et tout artifice futur...*
>
> "[...] *preformación* ya completamente orgánica en las semillas de los cuerpos que nacen, contenidas en las de los cuerpos a partir de los cuales han nacido, hasta llegar a las semillas primeras; lo que no podía venir sino del autor de las cosas, infinitamente poderoso e infinitamente sabio, quien haciendo todo desde el comienzo según un orden, había establecido ahí todo orden y todo artificio futuro";
>
> p. 46 ... *il faut juger que Dieu a* préformé *les choses, en sorte que les organisations nouvelles ne soient qu'une suite mécanique d'une constitution organique précédente; comme lorsque les papillons viennent des vers à soie, où M. Swammerdam a montré qu'il n'y a que du développement.*
>
> «[...] Hay que juzgar que Dios ha *preformado* las cosas de modo tal que las nuevas organizaciones no sean sino una continuidad mecánica de una constitución orgánica precedente; como cuando las mariposas provienen del gusano de seda, en lo cual el señor Swammerdam ha mostrado que no hay sino desarrollo».

En *Principes de la nature et de la grace, fondés en raison*, incluido en sus *Philosophische Schriften*, Band I, ed. Insel Verlag, que constituye uno de sus últimos trabajos, Leibniz dice, págs. 422 y 424 (= Band VI, pág. 601 de la edición de C.J. Gerhard de las obras filosóficas de Leibniz, Berlin, 1878 y siguientes):

> p. 422: *Les recherches des Modernes nous ont appris, et la raison l'approuve, que les vivans dont les organes nous sont connus, c'est à dire, les plantes et les Animaux, ne viennent point d'une putrefaction ou d'un Chaos, comme les anciens ont crû, mais de semences* préformées, *et par consequent de la* Transformation *des vivans préexistans. Il y a des petits animaux dans les semences des grands, qui par le moyen de la conception prennent un revestement nouveau, qu'ils approprient, et qui leur donne moyen de se nourrire et de s'aggrandir, [ils ne passent point dans la mort, mais il quittent] pour passer sur un plus grand theatre, et faire la propagation du grand animal.*
>
> «Las investigaciones de los Modernos nos han enseñado, y la razón lo aprueba, que los seres vivos cuyos órganos nos son conocidos, es decir, las plantas y los Animales, no provienen de ninguna manera de una putrefacción ni de un Caos, como los antiguos lo han creído, sino de semillas *preformadas*, y, por consiguiente, de la *Transformación* de los seres vivos preexistentes. Hay pequeños animales en las semillas de los grandes, que mediante la concepción toman un revestimiento nuevo que ellos hacen suyo, y que les da un medio de alimentarse y de crecer, [ellos no pasan a la muerte, sino que se van] para pasar a un teatro más grande, y para hacer la propagación del animal grande;»

y en pág. 424: (= Band VI, pág. 601, de la mencionada edición de C.J. Gerhard):

> *Ainsi non seulement les Ames, mais encore les animaux sont ingenerables et imperissables: ils ne sont que developpés, enveloppés, revêtus, depouillés, transformés...*
>
> «Así no solamente las Almas, sino incluso los animales son ingenerables e imperecederos: ellos no son sino desarrollados, envueltos, revestidos, despojados, transformados».

Leibniz en su tratado *Causa Dei*, que es un resumen metódico escrito en latín de su *Theodicée*, en *Opuscules Philosophiques Choisis*, págs. 278-280, párrafo 81, se refiere también a la teoría de la *Preformatio* para explicar la transmisión del pecado original de Adán y Eva a sus descendientes:

> *Sequitur* Propagatio Contagii *a lapsu Protoplastorum orti perveniens in animas posterorum. Ea non videtur commodius explicari posse quam statuendo animas posterorum in Adamo jam fuisse infectas. Quod ut intelligatur rectius, sciendum est ex recentiorum observatis rationibusque apparere, animalium et plantarum formationem non prodire ex massa quadam confusa, sed ex corpore jam nonnihil praeformato in semine latente et dudum animato. Unde consequens est, vi benedictionis divinae primaevae, omnium viventium rudimenta quaedam organica (et pro animalibus quidem, animalium licet imperfectorum forma) animasque quodammodo ipsas dudum in Protoplasto cujusque generis extitisse; quae sub tempore omnia evolverentur. Sed animas animantiaque seminum humanis corporibus destinatorum, cum caeteris animalculis seminalibus talem destinationem non habentibus, intra gradum naturae sensitivae substitisse dicendum est, donec per ultimam conceptionem a caeteris discernerentur, simulque corpus organicum ad figuram humanam disponeretur, et anima ejus ad gradum rationalitatis (ordinaria an extraordinaria Dei operatione non definio) eveheretur.*
>
> «Sigue [ahora en nuestro desarrollo tratar de] la *Propagación* [= transmisión] *del Contagio* originado por la caída de los primeramente creados [Adán y Eva] y que llega a las almas de los [descendientes] posteriores. No parece que aquella [Propagación, transmisión] pueda ser explicada más fácilmente que estableciendo que las almas de los [descendientes] posteriores estaban ya infectadas en Adán. Para comprender mejor este hecho hay que saber por las observaciones y las razones de [investigadores] más recientes que la formación de los animales y plantas no proviene de alguna masa confusa, sino de un cuerpo ya en alguna medida preformado latente en la semilla y desde antes animado. De donde se deduce que por la fuerza de la primordial bendición divina algunos rudimentos orgánicos de todos los seres vivos (y en el caso de los animales, la forma de los animales por muy imperfectos que sean) y de algún modo las mismas almas desde antes han existido en el [ejemplar] prime-

> ramente creado de cada especie; [rudimentos] que con el transcurso del tiempo todos ellos habrían de evolucionar. Pero hay que decir que las almas y los principios de vida de las semillas destinadas a cuerpos humanos, junto con los restantes animálculos seminales que no tienen tal destino, se mantienen en el ámbito de la naturaleza sensitiva hasta que por obra de [su] última concepción habrán de diferenciarse de los restantes [seres], y al mismo tiempo el cuerpo orgánico habrá de ser dispuesto en forma humana, y su alma habrá de ser llevada al ámbito de la racionalidad (no defino si por una operación ordinaria o extraordinaria de Dios)».

El filósofo Leibniz utiliza así una errónea teoría científica de su época para demostrar la validez de una tradición religiosa que viene desde muchos siglos atrás aceptada por el Cristianismo como dogma y a la que desde luego Leibniz, como cristiano, tenía que adherir.

Charles Bonnet (1720-1793), autor de origen suizo, fundándose en observaciones sobre animales, en su obra *Considérations sur les corps organisés*, editada por primera vez en París en 1762 (reedición: Paris: A. Fayard, 1985) y censurada y prohibida en Francia por el Abate Lignac, desarrolla ideas similares a las de Leibniz concernientes a una teoría de la evolución, pero no utiliza su teoría para fundamentar un dogma religioso.[38] Citamos algunos pasajes de dicha obra de Bonnet en que expone su teoría de la evolución:

> pág. 14 de la edition Paris: Fayard, 1985: *J'avois admis l'*évolution, *comme le principe le plus conforme aux faits et à la saine Philosophie. Je supposois que tout Corps organisé pré-existoit à la fécondation, et que celle-ci ne faisoit que procurer le développment du Tout organique dessiné auparavant en miniature dans la grain ou dans l'oeuf.*
>
> «Yo había admitido la *evolución* como el principio más conforme a los hechos y a la sana Filosofía. Yo suponía que todo Cuerpo organizado pre-existía a la fecundación, y que ésta no hacía sino procurar el desarrollo del Todo orgánico dibujado anticipadamente en miniatura en el grano o en el huevo».

38. Sobre Bonnet, véanse J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo I, pág. 407, y *Dictionnaire des philosophes*, artículo de François Azouvi, «Bonnet Charles 1720-1793», vol. I, págs. 389-391.

pág. 14: *Je ne cessois pas un instant de penser qu'il n'y avoit point de génération proprement dite, et que tout se réduisoit à un simple développment.*

«Yo no cesaba de pensar ni un instante que no había en absoluto generación propiamente dicha, y que todo se reducía a un simple desarrollo».

pág. 14: *Cependant il restoit toujours à démontrer que le Germe appartenoit à la femelle, qu'il pré-existoit ainsi à la fécondation, et que l'évolution étoit la loi universelle des Êtres organisés.*[39]

«Sin embargo, quedaba siempre por demostrar que el Germen pertenecía a la hembra, que él pre-existía así a la fecundación, y que la evolución era la ley universal de los Seres organizados».

pág. 21: *... la raison envisage avec plaisir la graine d'une plante ou l'oeuf d'un animal, comme un petit monde peuplé d'une multitude d'Etres organisés, appellés à se succéder dans toute la durée des siecles.*

«[...] la razón observa con placer la semilla de una planta o el huevo de un animal, como un pequeño mundo poblado de una multitud de seres organizados, llamados a sucederse en toda la duración de los siglos».

pág. 23: *L'état actuel d'un Corps, est la suite ou le produit de son état antécédent; ou pur parler plus juste l'état actuel d'un Corps est déterminé par son état antécédent.*

«El estado actual de un Cuerpo es la continuación o el producto de su estado antecedente; o para hablar más justamente el estado actual de un Cuerpo está determinado por su estado antecedente».

pág. 24: *Si nous observons au microscope, la graine d'une plante ou l'oeuf d'un animal, nous nous convaincrons que le Corps organisé qui en doit naître, y existe déja en petit avec toutes ses parties essentielles.*

39. Según Bonnet, este descubrimiento le fue anunciado por el Barón de Haller en 1757, con el cual Bonnet mantuvo siempre una estrecha amistad.

«Si observamos con el microscopio la semilla de una planta o el huevo de un animal, nos convenceremos de que el Cuerpo organizado que debe nacer de ahí ya existe ahí en pequeño con todas sus partes esenciales».

pág. 33: *On dit que le germe est une ébauche ou une esquisse du Corps organisé.*

«Se dice que el germen es un boceto o un esbozo del Cuerpo organizado».

Terminemos estas citas de Bonnet con un texto en que recurre a medios poéticos para realzar su tesis científica:

pág. 88: *Pour moi j'aime à reculer le plus qu'il m'est possible, le borne de la création. Je me plais à considérer cette magnifique suite d'Êtres organisés renfermés comme autant de petits mondes, les uns dans les autres. Je les vois s'éloigner de moi par degrés; diminuer suivant certaines proportions, et se perdre enfin dans une nuit impénétrable. Je goûte une secrette satisfaction à contempler dans un* gland *le germe d'où naîtra dans quelques siecles le* Chêne *majestueux, à l'ombre duquel les Oiseaux de l'air et les bêtes des champs iront se réjouir. J'ai encore plus de plaisir à découvrir dans le sein d'Émilie le germe du Héros qui fondera dans quelques miliers d'années un gran empire, ou plutôt celui d'un Philosophe qui découvrira alors au monde la cause de la* Pesanteur, *le mystère de la génération, la méchanique de notre tre.*

«En cuanto a mí, me gusta hacer retroceder lo más que me sea posible los límites de la creación. Me complazco en considerar esta magnífica sucesión de Seres organizados, encerrados como tantos otros pequeños mundos unos en otros. Yo los veo alejarse de mí gradualmente; disminuir según ciertas proporciones y perderse en fin en una noche impenetrable. Yo disfruto de una secreta satisfacción al contemplar en una bellota el germen del cual nacerá después de algunos siglos el Roble majestuoso, a la sombra del cual los Pájaros del aire y los animales del campo irán a disfrutar. Tengo todavía más placer en descubrir en el seno de Emilia el germen del Héroe que fundará en algunos millares de años un gran imperio, o más bien el de un Filósofo que descubrirá en-

tonces al mundo la causa de la *Gravedad*, el misterio de la generación y la mecánica de nuestro Ser».

Para ideas similares, véase del mismo autor *La palingénésie philosophique*, publicado en 1769, reeditado en París por A. Fayard en 2002, págs. 130-131, 156, 200-202, 202-203, 204, 207-211, 260-273, 298-303.[40]

EVALUACIÓN DE LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN EN EL SĀṂKHYA

En el capítulo 2 de esta Parte II nos hemos referido a los mitos de la creación en la tradición védica. En todos ellos se concibe la creación como una obra llevada a cabo por alguna divinidad. Señalamos en él que una excepción la constituye el *Himno* X 129 del *Rig Veda*, que postula lo Uno como el origen de todo, constituyendo ya en los *Vedas* una superación del mito. Lo Uno es una prefiguración de la noción de lo Absoluto, *Brahman*, que en las *Upanishads* (véase capítulo 3 de esta Parte II) y en las Escuelas del Vedānta (véase capítulos 4-8 de esta Parte II) ocupa un lugar de preeminencia y que es concebido como un Principio espiritual, origen, fundamento y fin de todo.

A toda esta tradición mítica (*Vedas*) y espiritualista (*Upanishads* y *Vedānta*) se contrapone la teoría Sāṃkhya de la creación considerada como el producto de una evolución de la Materia Primordial (*Prakriti*). A nadie puede pasar desapercibida la originalidad que significa el haber dado en el siglo IV después de Cristo una explicación materialista y evolucionista de la creación al margen del pensamiento mítico y sin recurrir ni a un principio espiritual ni a un ser divino. Éste es uno de los aspectos más importantes del racionalismo del Sāṃkhya.

40. Sobre los principios generales de la teoría de la evolución en Occidente, véanse J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo II, *sub* «Evolución, Evolucionismo», págs. 1158-1164; *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo II, *sub* «Entwicklung» de varios autores, col. 550-560, y «Evolutionstheorie» de B. Rensch, col. 836-838; *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. I, *sub* «Evolution» y «Evolutionstheorie» de G. Wolters, págs. 610-614, y «Evolution» (biological) de R.C. Punnette, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. V, págs. 615-623.

LA ALTERNANCIA DE SURGIMIENTOS Y DESAPARICIONES DEL MUNDO

El surgimiento de la realidad empírica, en que se encuentran incluidos los diversos seres, a partir de la Materia o, en otros términos, la transformación de la Materia en esa realidad empírica por el indicado proceso de evolución, no es un hecho que haya tenido lugar una sola vez.

En el Comentario de Vijñānabhikshu *ad* II, 2 se dice lo siguiente:

> *nāi'kadā sṛṣṭer mokṣaḥ, kiṃ tu bahuśo janma-maraṇa-vyādhy-ādi-vividha-duḥkhena bhṛśaṃ taptasya.*
>
> «La Liberación no [se produce] con una sola creación, sino [sólo] con muchas, para el que ha sido sumamente atormentado múltiples veces por el sufrimiento propio del nacimiento, la muerte, la enfermedad, etcétera;»

y el mismo Vijñānabhikshu en su comentario *ad* II, 4 habla de «la corriente o serie de creaciones», *sṛṣṭi-pravāha*.

En una eterna alternancia se suceden así los surgimientos o creaciones (*sṛṣṭi*) y las desapariciones (*pralaya*) del mundo. Cuando la etapa de existencia del mundo, surgido por e-volución, concluye, el mundo desaparece por un proceso de in-volución inverso al de e-volución. La involución es siguiendo en sentido inverso las mismas etapas que la evolución.

El comentario de Gauḍapāda a la *kārikā* 15 de las *Sāṃkhyakārikās*, refiriéndose a la involución, se expresa en los siguientes términos:

> *pṛthivy āpas tejo vāyur ākāśam ity etāni pañca mahābhūtāni pralaya-kāle sṛṣṭikrameṇaivāvibhāgaṃ yānti tanmātreṣu pariṇāmiṣu tanmātrāṇy ekādaśendriyāṇi cāhaṃkāre 'haṃkāro buddhau buddhiḥ pradhāne / evaṃ trayo lokāḥ pralayakāle prakṛtāvavibhāgaṃ gacchanti.*
>
> "Estos cinco Grandes Elementos materiales: tierra, agua, fuego, aire, éter, en el momento de la disolución universal en el mismo orden de la creación retornan a la indiferenciación [o indivisión o unificación] en los [cinco] *Tanmātras* [o Elementos sutiles u objetos propios de cada

uno de los sentidos] [que están aún bajo su forma de] evolucionados; los *Tanmātras* y los once *Indriyas* [los cinco órganos del conocimiento, los cinco órganos de la acción y la mente, *manas*], en el *Ahaṃkāra* [el ego, el principio de la subjetividad, el principio de individuación], el *Ahaṃkāra*, en la *Buddhi* [= *Mahat* o Gran (Principio), el intelecto], y la *Buddhi*, en el *Pradhāna* [o Materia Primordial no manifestada]. Así los tres mundos [toda la realidad empírica] en el momento de la disolución universal retornan a la indiferenciación en la Materia, *Prakriti*».

En la etapa de desaparición los tres *guṇas* entran en un estado de equilibrio en que ninguno prevalece sobre los otros dos y la Materia se mantiene en un estado de indiferenciación y reposo. Se dice de la Materia que es *avyakta* (no manifestada) mientras dura el período de "inexistencia", y que es *vyakta* (manifestada) cuando ella "reaparece" bajo la forma del mundo y de los seres, llegando a su término el equilibrio de los *guṇas*, según ya lo hemos señalado en la sección «Elementos constitutivos (*guṇa*) de la Materia».

De acuerdo con R. Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie*, págs. 220-222, la doctrina de la alternancia de creaciones y desapariciones del mundo sería una doctrina que surgió en el ámbito del Sāṃkhya y de ahí pasó a los otros sistemas ortodoxos, así como al Budismo y al Jainismo.

El proceso de acuerdo con el cual la alternancia tiene lugar es el mismo en todos los indicados sistemas.

En las *Sāṃkhyakārikās* y en los *Sāṃkhyasūtras* no hay una descripción completa y sistemática del proceso alternativo que rige al mundo, pero se encuentran numerosas referencias a la creación y a la desaparición, y a la condición que en ellas es propia del *antaḥkaraṇa* (órgano interno) o de sus componentes.[41]

41. Véanse el *Appendix* II en la edición de R. Garbe de los *Sāṃkhyasūtras* con el comentario de Vijñānabhikshu, bajo los términos sánscritos *sṛṣṭi* y *pralaya*; y del mismo Garbe *Die Sāṃkhya Philosophie*, págs. 220-228, y sobre la teoría india de los períodos de tiempo cíclico, Luis González Reimann, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: LA DOCTRINA DEL "ETERNO RETORNO" EN OCCIDENTE. 'Αποκατάστασις πάντων (LA RESTAURACIÓN UNIVERSAL). EVOLUCIÓN, INVOLUCIÓN. 'Αποκατάστασις SALVÍFICA

En Occidente también existió la concepción de las sucesivas y alternadas creaciones y disoluciones del universo, que se acostumbra designar como "doctrina del eterno retorno". La doctrina del "eterno retorno" fue sostenida ya por pensadores griegos como Heráclito y los Estoicos entre otros, a los cuales nos referiremos. Junto con éstos mencionaremos la concepción de Aristóteles de un universo dotado de movimiento cíclico eterno; la doctrina de la *ἀποκατάστασις* (restauración) tal como es descrita por Leibniz y sostenida por J.W. Petersen; y la forma, semejante a la del Sāṃkhya, como Proclo concibe la evolución e involución.

1. El fragmento de Heráclito conservado por Clemente de Alejandría, *Stromata* V, 105 [22 B 30.], dice que:

> *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*
>
> «A este universo, el mismo para todos, ningún Dios ni ningún hombre lo hizo, sino que fue siempre, es y será fuego siempre vivo, que se enciende de acuerdo con un orden y que se apaga de acuerdo con un orden (literalmente: "según medida")».

Diógenes Laercio, IX, 8 [22 A 1.], glosa este fragmento de Heráclito de la siguiente manera:

> *γεννᾶσθαί τε αὐτὸν ἐκ πυρὸς καὶ πάλιν ἐκπυροῦσθαι κατά τινας περιόδους ἐναλλὰξ τὸν σύμπαντα αἰῶνα· τοῦτο δὲ γίνεσθαι καθ'εἱμαρμένην.*
>
> «[Heráclito decía que] él [= el cosmos] había surgido del fuego y [después de existir como universo] de nuevo se incendiaba [volviendo a ser

fuego] de acuerdo con determinada periodicidad, alternativamente, por toda la eternidad, y que esto tiene lugar de acuerdo con el destino».[42]

2. Los Estoicos sostenían una doctrina del eterno retorno similar a la de Heráclito pero más desarrollada y enriquecida con nuevos e imaginativos aspectos, de acuerdo con la cual se da una alternancia de destrucciones por el fuego (*ἐκπύρωσις*) y de re-creaciones (*παλιγγενεσία*).

J. von Arnim, en su *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Volumen II, págs. 183-191 (*Conflagrationis et restaurationis mundi aeternae vices*), ha reunido un gran número de testimonios acerca de la enseñanza Estoica sobre este tema. Entre corchetes damos el número de los fragmentos en esa edición.

Eusebio, *Praeparatio Evangelica* XV, 18, 1-3 [596], expresa:

Ἀρέσκει γὰρ τοῖς Στωϊκοῖς φιλοσόφοις τὴν ὅλην οὐσίαν εἰς πῦρ μεταβάλλειν οἷον εἰς σπέρμα, καὶ πάλιν ἐκ τούτου αὐτὴν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν, ὅια τὸ πρότεον ἦν.

«Los filósofos Estoicos opinaban que toda la realidad se transforma en fuego, es decir, en su elemento originario, y de nuevo a partir de éste se lleva a cabo el ordenamiento del universo tal cual era antes».

Simplicio, comentario de la *Física* de Aristóteles, pág. 480, línea 27, edición H. Diels [603], dice:

ἔλεγε γὰρ Ἡράκλειτος ἐκ πυρὸς πεπερασμένου πάντα εἶναι καὶ εἰς τοῦτο πάντα ἀναλύεσθαι. εἶεν δ' ἂν καὶ οἱ Στωϊκοὶ ταύτης τῆς δόξης.

«Pues Heráclito dijo que todo surge del fuego limitado y en él todo se disuelve. También los Estoicos serían de esta opinión».

Un rasgo muy peculiar del eterno retorno tal como era concebido por los Estoicos es que en cada nueva re-creación del universo toda la realidad

42. Aecio (Aetius) I, 3, 11 [22 A 5.]; Aristóteles, *De caelo* I, 10, pág. 279 b línea 12, [22 A 10.], y Simplicio, comentario al *De caelo* de Aristóteles, pág. 94 línea 4, ed. Heiberg [22 A 10.] contienen una información similar sobre esta doctrina de Heráclito.

se repite exactamente igual a las anteriores, reproduciéndose individuos y cosas en número, forma y cualidades.

Testimonian esta doctrina Estoica textos de los siguientes autores: Lactancio, *Divinae institutiones* VII, 23 [623]; Alejandro de Afrodisia, *Comentario de los Primeros Analíticos* de Aristóteles, pág. 180, línea 31, pág. 182, línea 25, edición M. Wallis [624]; Nemesio, *De natura hominis*, capítulo XXXVIII, pág. 277, edición Ch.F. Matthae [625]; Orígenes, *Contra Celsum* IV, 68, vol. I, pág. 338, 3 y IV, 12, vol. I, pág. 282, 9, edición P. Koetschau [626 y 628]; Simplicio, *Comentario de la Física* de Aristóteles, pág. 886, 11, edición H. Diels [627]; Plutarco, *De defectu oraculorum*, capítulo XXIX [632]; etcétera.

Damos un ejemplo de estos testimonios: Nemesio [625], después de explicar el proceso del eterno retorno, agrega:

> *οἱ δὲ Στωϊκοί φασιν... ἔσεσθαι γὰρ πάλιν Σωκράτη καὶ Πλάτωνα καὶ ἕκαστον τῶν ἀνθρώπων σύν τοῖς αὐτοῖς καὶ φίλοις καὶ πολίταις· καὶ τὰ αὐτὰ πείσεσθαι καὶ τὰ αὐτὰ μεταχειριεῖσθαι, καὶ πᾶσαν πόλιν καὶ κώμην καὶ ἀγρὸν ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι· γίνεσθαι δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τοῦ παντὸς οὐχ ἅπαξ, ἀλλὰ πολλάκις· μᾶλλον δὲ εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελεύτητον τὰ αὐτὰ ἀποκαθίστασθαι ... οὐδὲν γὰρ ξένον ἔσεσθαι παρὰ τὰ γενόμενα πρότερον, ἀλλὰ πάντα ὡς αὐτως ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων.*
>
> «Los Estoicos dicen, pues, que existirán de nuevo Sócrates y Platón y cada uno de los hombres junto con los mismos amigos y conciudadanos; que experimentarán lo mismo y se ocuparán de lo mismo; y que todas las ciudades, las aldeas y los campos en forma igual [que antes] serán re-establecidos; y que el re-establecimiento del todo tendrá lugar no una vez, sino muchas veces; y que más aún las mismas cosas serán re-establecidas *ad infinitum* y para siempre [...] y que no habrá nada diferente de lo ocurrido antes, sino que todo de la misma manera será igual hasta lo más mínimo».

Según el texto de Orígenes, *Contra Celsum*, ya citado [626], los individuos no volverían a nacer, sino que se producirían individuos semejantes a ellos: un individuo semejante a Sócrates nacería, que se casaría con una mujer semejante a Xantipa, y sería acusado por dos personajes

similares a Anito y Melito; y según el texto mencionado de Plutarco [632], de acuerdo con los Estoicos, en los infinitos períodos de los universos se darían infinitos Zeus, Soles, Lunas, Apolos, Artemisas y Poseidones.[43]

3. Aristóteles acepta la teoría del eterno retorno en el pasado y en el futuro, tanto para el mundo superior (cielos y astros) (*ἄνω καὶ μέχρι σελήνης*) incorruptible y eterno, como para el mundo sub-lunar (*κάτω σελήνης*), como una consecuencia del movimiento circular eterno del mundo superior. Ese movimiento del mundo superior rige el movimiento y el quehacer del mundo inferior sub-lunar. Y gracias a ese movimiento circular del mundo superior también la posición de esos cielos y astros arriba y la posición del mundo sub-lunar abajo retornan periódicamente a la misma posición que tuvieron antes de iniciarse el ciclo que concluye. Contrariamente a la idea de Heráclito y de los Estoicos, el eterno retorno de Aristóteles no comporta creaciones y destrucciones en alternancia.

Estas ideas están expresadas en los textos de Aristóteles que señalamos a continuación.

En *Física* VIII, pág. 267 b líneas 8-9, Aristóteles se refiere al «movimiento del todo» (*ἡ τοῦ ὅλου κίνησις*) y en *De caelo* II, 4, pág. 287 a líneas 11 y 12, afirma que ese movimiento es circular:

> *ἔτι δὲ ἐπεὶ φαίνεται καὶ ὑπόκειται κύκλῳ περιφέρεσθαι τὸ πᾶν...*
>
> «Puesto que es evidente y se asume como hipótesis que el todo gira en círculo».

El movimiento del todo, del universo, es eterno (*Física* VIII, pág. 251 b línea 13 y pág. 252 a líneas 3-4: *δῆλον ὡς ἔστιν ἀίδιος κίνησις*: «es evidente que el movimiento es eterno», cf. *ibidem*, pág. 259 b línea 25); indestructible (*ibidem*, pág. 251 b líneas 28-29: *...ἄφθαρτον εἶναι τὴν κίνησιν*: «...que es indestructible el movimiento»); uniforme (*ibidem*, pág. 267 b línea 4: *ὁμαλὴς αὕτη*: «él es uniforme»); contínuo (*ibidem*, pág. 259 a línea 16: *ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι*: «es nece-

43. Cf. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, págs. 154-159; Carlos Lévy, *Les philosophies hellénistiques*, pág. 151, y Michael J. White, «Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)», en *The Cambridge Companion to the Stoics*, capítulo 5, págs. 124-152.

sario que sea contínuo», cf. *ibidem*, pág. 258 línea 10); perpetuo e inmortal (*ibidem*, pág. 259 b línea 25: *ἄπαυστός τις καὶ ἀθάνατος κίνησις*: «un movimiento perpetuo e inmortal»).

El movimiento en círculo o cíclico es incesante: *Metafísica* XI, pág. 1072 a líneas 21 y 22:

> *καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἄπαυστον, αὕτη δ' ἡ κύκλῳ .*
>
> «[...] Existe algo que se mueve siempre con un movimiento incesante y éste es el [movimiento] cíclico".

En *De la generación y corrupción* II, 11, pág. 338 a línea 10-b línea 4, además de afirmar que el movimiento del todo es circular expresa que ese movimiento es eterno y constante, y que "retorna" (desde luego a su punto de origen):

> *διὸ ἀνάγκη κύκλῳ εἶναι. ἀντιστρέφειν ἄρα ἀνάγκη ἔστι, οἷον εἰ τοδὶ ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ πρότερον ἄρα· ἀλλὰ μὴν εἰ τοῦτο, καὶ τὸ ὕστερον ἀνάγκη γενέσθαι. καὶ τοῦτο ἀεὶ δὴ συνεχῶς· ... ἐν τῇ κύκλῳ ἄρα κινήσει καὶ γενέσει ἐστὶ τὸ ἐξ ἀνάγκης ἁπλῶς· καὶ εἴτε κύκλῳ, ἀνάγκη ἕκαστον γίνεσθαι καὶ γεγονέναι, καὶ εἰ ἀνάγκη, ἡ τούτων γένεσις κύκλῳ. ταῦτα μὲν δὴ εὐλόγως, ἐπεὶ ἀίδιος καὶ ἄλλως ἐφάνη ἡ κύκλῳ κίνησις καὶ ἡ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ταῦτα ἐξ ἀνάγκης γίνεται καὶ ἔσται, ὅσαι ταύτης κινήσεις καὶ ὅσαι διὰ ταύτην· εἰ γὰρ τὸ κύκλῳ κινούμενον ἀεί τι κινεῖ, ἀνάγκη καὶ τούτων κύκλῳ εἶναι τὴν κίνησιν, οἷον τῆς ἄνω φορᾶς οὔσης ὁ ἥλιος κύκλῳ ὧδί, ἐπεὶ δ'οὕτως, αἱ ὧραι διὰ τοῦτο κύκλῳ γίνονται καὶ ἀνακάμπτουσιν, τούτων δ'οὕτω γινομένων πάλιν τὰ ὑπὸ τούτων.*
>
> «Por consiguiente [= por las razones antes expuestas] es necesario que [el movimiento] sea circular, y entonces será necesario que retorne [a su punto de partida]: si esto [ocurre] por necesidad [ahora], entonces también [necesariamente ha tenido que ocurrir] antes, pero si esto es [así], en el futuro es necesario que ocurra, y esto eternamente en forma constante [...] En el movimiento y en la creación cíclicos [esto] es [así] absolutamente por necesidad, y entonces si [el movimiento y la creación son] cíclicos, es necesario que cada cosa llegue a ser y haya llegado a ser; y si

> [esto es] necesario, la creación de ellas es cíclica. Y [todo] esto es conforme a la razón que –puesto que el movimiento circular y el del cielo se han revelado también [por otras razones expuestas en *Física* VIII, 7-9] como eternos –estas cosas se dan y se darán por necesidad: todos los movimientos de ésta [= la creación] [en su totalidad] y todos los [movimientos] que se dan a causa de ella. Pues si lo que se mueve en círculo, siempre mueve a otras cosas, es necesario que el movimiento de estas cosas sea [también] circular. Por ejemplo, existiendo el movimiento de arriba, el sol [se mueve] en círculo aquí, y puesto que es así, las estaciones por esta razón se producen y regresan en ciclos, y, ocurriendo las cosas así [arriba], a su vez las cosas que están debajo de ellas [se mueven en círculo] [...]».

De los atributos del movimiento circular el que nos interesa para este punto es el del "retorno". El texto de *De la generación y corrupción* II, 11, pág. 338 a línea 10-b línea 4, ya citado, se refiere varias veces al "retorno" del movimiento. En *Física* VIII, pág. 264 b líneas 27-28, Aristóteles expresa, con criterio cualitativo, que el *movimiento* circular es el único *perfecto* porque *retorna* a su punto de origen, y esto es lo que le permite ser continuo:

> *ἡ δὲ τοῦ κύκλου συνάπτει, καὶ ἔστι μόνη τέλειος.*
>
> «El [movimiento] circular une [el fin con el comienzo], y es el único perfecto».

En *Física* VIII, pág. 264 b líneas 10-11, afirma Aristóteles:

> *ἡ δ' ἐπὶ τῆς περιφεροῦς ἔσται μία καὶ συνεχής ... τὸ γὰρ ἐκ τοῦ Α κινούμενον ἅμα κινήσεται εἰς τὸ Α κατὰ τὴν αὐτὴν πρόθησιν.*
>
> «El [movimiento] circular será uno y continuo [...] pues lo que se mueve desde [el punto] A igualmente se moverá hacia [el punto] A de acuerdo con el mismo impulso». Cf. *ibidem*, pág. 262 a, líneas 16-17.

Los movimientos del mundo superior influyen en y gobiernan al mundo sublunar: *Meteorológica* I, 2, pág. 339 a líneas 21-24:

ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχής πως οὗτος ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν.

«Éste [mundo] está de alguna manera conectado necesariamente con los movimientos [que tienen lugar en el mundo] de arriba, de modo que todo su poder es gobernado desde ahí».

El mundo sub-lunar imita, pues, el movimiento cíclico del mundo que está más allá y por encima de la luna. Este texto y la teoría que expresa serán el origen y el fundamento de las creencias astrológicas que tanta importancia habrían de tener en Occidente, en Grecia y en Europa. Cf. Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, tomo I, pág. 164.[44]

4. Muchos siglos después de los Estoicos, en algunos textos editados por Michel Fichant en su libro *Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, De l'horizon de la doctrine humaine (1693) 'Αποκατάστασις πάντων (La Restitution Universelle) (1715)*, Leibniz se refiere a la "restitución" o "restauración" de todas las cosas de una manera muy similar a la de la peculiar doctrina Estoica del eterno retorno tal como fue expuesta por Nemesio, Orígenes y otros autores.

En dos parágrafos de un texto escrito por Leibniz, texto VI de Fichant (Correspondencia de Leibniz en la Biblioteca de Hannover 705, folio 72 recto), encontramos una evidente aceptación por Leibniz de la *'Αποκατάστασις πάντων* en su forma extrema. Pero estos dos parágrafos están ausentes de la nueva versión dada por el mismo Leibniz del texto, texto VII de Fichant (Correspondencia de Leibniz en la Biblioteca de Hannover 705, folio 73 recto). Esto hace difícil decidir si Leibniz adhería a esa doctrina o no, o si la abandonó después de haber adherido a ella primeramente, o si simplemente la consideró como una hipótesis interesante, o si adhirió a ella pero por alguna razón prefirió no revelarlo.

Después de algunas reflexiones numéricas, Leibniz escribe en página 62, texto VI de Fichant:

Itaque si genus humanum in statu qualis nunc est per annos plus quam N duret, necesse est redire priores annales Historias. Q. E. D. Itaque

44. Sobre las teorías del tiempo en los filósofos griegos después de Aristóteles, véase la obra citada de Pierre Duhem, tomo I, capítulo V, secciones I-VII, págs. 242-297. Cf. el libro de González Reimann, también ya citado, para interesantes aproximaciones entre las teorías griega e india del "Gran Año".

Leopoldum et Ludovicum, et Guilielmum et Georgium nostrum cum suis gestis intra hoc temporis spatium redire necesse est.

«Así si la humanidad perdura en el estado en el cual se encuentra ahora más de N años [= un número infinito de años], es necesario que retornen las Historias anuales previas. Así es necesario que Leopold [I, Emperador de Alemania, muerto en 1705] y Luis [XIV, Rey de Francia, muerto en 1715], Guillermos [III, Rey de Inglaterra, muerto en 1702] y Jorge [Luis de Hannover, que se convertiría en Rey de Inglaterra, muerto en 1727] retornen con sus acciones en este espacio de tiempo».

En página 64, del mismo texto VI de Fichant Leibniz agrega:

Hinc jam sequitur: si genus humanum satis diu duret in eo qui nunc est statu, affore tempus quo singulorum etiam vita minutatim per easdem circumstantias redeat. Ego ipse verbi gratia sedens in urbe Hanovera dicta, ad Leinam fluvium sita, occupatus in Brunsvicensi Historia, scribens literas ad amicos eosdem, sensibus iisdem.

«De aquí se sigue: si la humanidad perdura suficiente tiempo en el estado en el cual ella se encuentra ahora, llegará el tiempo en que la vida de los individuos retornará pasando exactamente por las mismas circunstancias –por ejemplo, yo mismo sentado en la ciudad llamada Hannover, ubicada a orillas del río Leine, dedicado a [escribir] la Historia de Brunswick, escribiendo cartas a los mismos amigos con el mismo sentido».

Es de todos modos seguro que Leibniz no adhería a la doctrina de la *'Αποκατάστασις* en el sentido religioso-salvífico, tal como fue desarrollada por Johann Wilhem Petersen, su contemporáneo, y a la que luego nos referiremos, aunque Leibniz se expresa en términos muy favorables acerca de él y entabla con él una correspondencia. Cf. la citada obra de Fichant, págs. 22-24.

Tenemos así, pues, cuatro modelos del "eterno retorno": evolución e involución de la Materia Primordial (Sāṃkhya), conflagraciones y re-creaciones (Heráclito), conflagraciones y re-creaciones periódicas del mismo universo con los mismos o similares individuos, cosas, acontecimientos y conductas (Estoicos, Leibniz [?]) y el movimiento circular de la esfera cósmica que una vez tras otra ha recorrido, recorre y reco-

rrerá el mismo camino *ad aeternitatem* (Aristóteles) –cuatro esfuerzos de la imaginación y de la razón humanas para describir la realidad en que vivimos en términos que den una respuesta satisfactoria a la ansiedad humana por hallar una solución a los interrogantes que se plantea.

***

Nos ha parecido interesante agregar aquí dos ideas cercanas a la del "eterno retorno", una tiene que ver con la idea Sāṃkhya a que nos hemos referido en la sección anterior de que la *involución* se produce siguiendo en sentido inverso las mismas etapas que la *evolución*, y que aparece también en Proclo; la otra, que podría ser calificada como un "*ineludible retorno al inicio*", y que aparece muy temprano en el contexto del pensamiento cristiano: la idea o doctrina de la *'Αποκατάστασις* de carácter religioso o salvífico.

EVOLUCIÓN, INVOLUCIÓN

5. En Proclo, de algún modo, el proceso de *evolución* e *involución* que participa de las mismas etapas en un sentido y en otro, está conectado con la teoría del "eterno retorno", en cuanto *proceso de regreso* a un punto de partida. En su Tratado *Elementos de Teología*, ya mencionado, Proposición 38, Proclo afirma:

> *Πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὅσων πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται· καὶ πᾶσα ἐπιστροφὴ διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος.*
>
> «Todo lo que surge de una pluralidad de causas, a través de cuantas [causas] surgió, a través de tantas retorna. Y todo retorno es a través de las mismas [causas] a través de las cuales fue el surgimiento».

Dodds, el editor de Proclo, comenta esta Proposición en los siguientes términos:

> «Las etapas del retorno [*return*] repiten aquellas de la procesión [*procession*], pero en orden contrario: así el cuerpo procede de lo Uno a tra-

vés de la Inteligencia y del Alma y retorna a él a través del Alma y de la Inteligencia: cf. Propos. 128, 129».

'Αποκατάστασις SALVÍFICA

6. Nos referimos ahora a la doctrina de la *'Αποκατάστασις* en el sentido religioso, salvífico, tal como fue desarrollada por Johann Wilhem Petersen (1649-1727), un prominente dignatario de la Iglesia Luterana en Alemania, quien entre 1701 y 1710 compiló en una obra en tres volúmenes, titulada *Μυστήριον ἀποκατάστασεως πάντων oder das Geheimniss der Wiederbringung aller Dinge*, una serie de trabajos sobre el tema de «la restauración de todas las cosas», entre otros temas objeto de controversia en su época.

Esta doctrina de Petersen se enmarca en la corriente de pensamiento cristiano denominada "Universalismo". De acuerdo con esta doctrina, toda la *humanidad* sería *reintegrada* en la perfección moral y espiritual que poseía antes de la caída de Adán, lo que implicaba la Salvación final para todos. En opinión de algunos miembros de esta corriente, la Salvación les alcanzaría incluso a los demonios.

De un modo general, el Universalismo y con él la doctrina de la *'Αποκατάστασις* religiosa tuvo amplia difusión en Alemania y en el mundo anglosajón: Inglaterra, Escocia y América del Norte (Estados Unidos y Canadá).

Esta doctrina de Petersen fue condenada por la Iglesia Alemana en 1692 y él fue destituido de su cargo en la Iglesia en el mismo año.[45]

7. Once siglos antes, el Papa Virgilio (537/540-555) había condenado una tesis universalista sostenida por Orígenes similar a la de J.W. Petersen y que fue probablemente su fuente de inspiración.

45. Sobre la doctrina de la *apocatástasis*, véanse, además de la edición de M. Fichant (especialmente la nota bibliográfica 13 y páginas 17-18 de la Introducción, y las notas y el «Postface», págs. 125-210), los artículos «Apokatastasis» de G. Bien / H.Schwabl, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, col. 440-441; «Eterno retorno» y «Universalismo», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. II, págs. 1140-1141, y vol. IV, págs. 3608-3609, respectivamente, y «Universalism» de James Edwin Odgers, en *Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. 12, págs. 529-535, en especial págs. 530-535 en que se refiere a la tercera acepción del término "universalismo": «*la Salvación final para toda la humanidad*», y sobre J.W. Petersen, pág. 531.

La doctrina de Orígenes recibe el nombre de *Restitutio* en la traducción latina de Rufino del Tratado de Orígenes *De Principiis*, conservado en su integridad sólo en esta traducción y en forma fragmentaria en griego. Esta doctrina es referida en diversos pasajes del Tratado, en especial en el capítulo 6 del Libro I, págs. 214-230 de la edición de H. Görgemanns y H. Karpp (= págs. 78-85 de la edición de Koetschau).

La condenación de la tesis de Orígenes decía:

> *Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει, πρόσκαιρον εἶναι, τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν ἀνθρώπων κόλασιν, καὶ τέλος κατά τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἤγουν ἀποκατάστασιν γενέσθαι δαιμόνων, ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω.*
>
> «Si alguien dice o cree que el castigo de los demonios y hombres impíos es temporario, y que tendrá un fin después de cierto tiempo, es decir, que habrá una apocatástasis [= restauración final de todos los seres pecadores a la Gracia de Dios y al estado de Beatitud] de demonios y hombres impíos, *anathema sit* [que sea anatemizado]».[46]

La *apocatástasis* imaginada por Orígenes y los universalistas, incluido Petersen, es similar a la teoría inclusivista y compasiva del Budismo Mahāyāna que sostiene que, al fin de los tiempos, todos los seres vivos sin excepción, incluso los más perversos y depravados (*icchāntikas*), serán salvados, adquirirán la Suprema Perfecta Iluminación y se convertirán en *Buddhas*.[47]

46. Cf. Henricus Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, pág. 97, § 211 can. 9; y págs. 822-831 de la citada edición de *De Principiis*.
47. Cf. Ming-Wood, Liu, «The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇasūtra*», en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. V, núm. 2, 1982, págs. 63-94 (version española en *Revista de Estudios Budistas*, núm. 6, octubre 1993-marzo 1994, págs. 9-46), y «The Problem of the *icchantikas* in the Mahāyāna *Mahāparinirvāṇasūtra*», *ibidem*, vol. VII, núm. 1, 1984, págs. 57-82, y F. Tola and C. Dragonetti, «Aportes desde la Filosofía de la India: Multilateralidad, Perspectivismo, Tolerancia, Inclusivismo, rechazo de todo Etnocentrismo», en *América*, vol. IX.

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE LA MATERIA NO-MANIFESTADA (*PRADHĀNA*)

En los tratados del sistema Sāṃkhya se encuentra de un modo general una gran preocupación por la "*prueba*", es decir, por demostrar mediante argumentos racionales la existencia de diversas entidades que se postulan en el curso del desarrollo de las ideas y que no son evidentes de por sí. Así ocurre, por ejemplo, en el caso de la existencia del *Purusha* o "Espíritu", de la *Prakriti* o Materia no-manifestada, del *Ahaṃkāra*, de los *Tanmātras*, del *Antaḥkaraṇa*.

Hemos elegido como ejemplo para esta exposición el caso de las *pruebas de la existencia de la Materia Primordial*. En la *kārikā* 15 de las *Sāṃkhyakārikās* tenemos muy sintéticamente expresados cinco argumentos destinados a demostrar la existencia de la Materia Primordial (*pradhāna*) en su aspecto de no-manifestada (*avyakta*), ya que la Materia en su aspecto de manifestada (*vyakta*) no necesita demostración, pues su existencia es evidente de por sí mediante la percepción de sus componentes que constituyen la realidad empírica. Damos a continuación el desarrollo de dichos argumentos:

1. *bhedānāṃ parimāṇāt*: «*en razón de la medida propia de los objetos particulares* (la Materia Primordial no-manifestada aunque no es percibida existe como causa)».

De acuerdo con el comentario de Gauḍapāda la experiencia (*loke*, «en el mundo») revela que donde existe un agente creador o productor (*kartṛ*) se ve que él recurre a la medida (*parimāṇa*), en el sentido de que para llevar a cabo su obra utiliza porciones de materia prima dotadas de medida, delimitadas, finitas, o a las que él mismo le impone una medida. Por ejemplo, el alfarero hace vasijas que poseen determinadas medidas, utilizando masas de arcilla, que poseen también determinadas medidas, o a las que él les impone una medida, y que son "sacadas" de una materia prima (arcilla), que carece de medida. Sin esa arcilla él no podría llevar a cabo su obra. Analógicamente, el Intelecto, el principio de Individuación, los cinco Elementos sutiles, los once Órganos de los sentidos, y los cinco Grandes Elementos (que constituyen la totalidad de la realidad empírica) han tenido que ser producidos por delimitación a partir de una materia primordial, que viene a ser así su materia prima, su causa material. Este argumento se funda en la idea, confirmada por la experiencia sensible, de que toda cosa (efecto) implica la existencia de

una causa material con la cual es hecha mediante un proceso de "partición", de "delimitación".

2. *samanvayāt* : «*en razón de la conexión esencial* (o correlación o coherencia o consistencia) (entre el efecto y su causa) (la Materia Primordial no-manifestada aunque no es percibida existe como causa)».

El comentario de Gauḍapāda, para explicar este argumento recurre al siguiente ejemplo fundado asimismo en una observación sensible (*iha loke prasiddhir dṛṣṭā*: «en este mundo la demostración es evidente»): se ve a un muchacho ejecutando un rito exclusivo de los brahmanes y se infiere que sus padres, sus progenitores, los causantes de su existencia a partir de sí mismos, son brahmanes. Hay que tener en cuenta para comprender el ejemplo que de acuerdo con la concepción hindú de las castas *sólo de padres brahmánicos* puede nacer *un hijo brahmánico*. Si se da un efecto con determinadas características tiene que darse una causa de ese efecto que sea esencialmente coherente con él: es una consecuencia de la teoría Sāṃkhya de la causalidad que postula que el efecto está en la causa, que ambos son esencialmente idénticos. En consecuencia, de acuerdo con la experiencia común ejemplificada con el muchacho brahmán y sus padres y por aplicación de la mencionada teoría de la causalidad, la causa material del Intelecto, etcétera, dotados de determinadas características, tiene que ser una causa dotada de las mismas características que ellos, y esa causa sólo puede ser la Materia Primordial (no-manifestada), cuyas características, cuando se manifiesta, son las mismas que posee la realidad empírica, bajo cuya forma ella se manifiesta. Véase la sección «Atributos de la Materia Primordial» (manifestada) de este mismo capítulo.

3. *śaktitaḥ pravṛtteś ca: «en razón de la actividad que depende de la capacidad* (la Materia Primordial no-manifestada aunque no es percibida existe como causa)».

El presente argumento se sustenta también en la experiencia diaria (*iha*, «en el mundo»): todo agente creador o productor puede crear o producir *sólo* aquello para lo cual está capacitado. Así el alfarero, que utiliza como materia la arcilla (causa material de la vasija) está en condiciones de fabricar una vasija, pero no lo está para fabricar una tela o un carro. Su capacidad productora está condicionada por la capacidad (*śakti*) de la materia que utiliza. Por un razonamiento analógico, similar al utilizado en los argumentos anteriores, se debe inferir que la causa material del Intelecto, etcétera, admitida por el razonamiento del primer

argumento y dotada de acuerdo con el segundo argumento de las mismas características que sus efectos, tiene que estar provista de la capacidad de que a partir de ella el Intelecto, etcétera puedan ser producidos, constituyendo la identidad de las características su capacidad para producir los mencionados efectos.

4. *kāraṇakāryavibhāgāt*: «*en razón de la diferencia entre la causa y el efecto* (la Materia Primordial no-manifestada aunque no es percibida existe como causa)».

La causa y el efecto son diferentes en el sentido de que ambos tienen funciones específicas, propias exclusivamente de cada uno: «hace, luego es causa» (*karotīti kāraṇam*), «es hecho, luego es efecto» (*kriyata iti kāryam*); una vasija, efecto de la actividad del alfarero aplicada a la materia prima de la arcilla, puede servir de recipiente, no así la arcilla; y además la arcilla puede producir una vasija, pero la vasija no puede dar origen a arcilla.

La diferencia consistente en la diversidad de las funciones no afecta la identidad esencial de la causa y del efecto afirmada por la teoría de la causalidad, *satkāryavāda*, a que adhiere el Sāṃkhya: el efecto puede existir en la causa y por tal razón ser idéntico a ella, pero ambos son diferentes en cuanto la función de la *causa* es *producir* y la función del *efecto* es *ser producido*, y en cuanto el efecto (planta) puede hacer cosas que la causa (semilla) no puede y *vice versa*.

Retomando la explicación inicial, debemos aplicar las consideraciones acerca de la vasija, efecto, y de la arcilla, causa, a la realidad empírica. La realidad empírica no puede ser causa material de sí misma, tiene que tener una causa material diferente de ella (*asti vibhaktaṃ tat kāraṇaṃ yasya vibhāga idaṃ vyaktam iti*: «Existe como algo diferente aquella causa, de la cual esta [realidad] manifestada es lo diferente y separado») y dotada de una capacidad específica propia.

5. *avibhāgād vaiśvarūpyasya*: «*en razón de la indiferenciación propia de la multiplicidad* (la Materia Primordial no-manifestada aunque no es percibida existe como causa)».

Todas las cosas que constituyen la realidad empírica, múltiple y diversa, poseen cualidades comunes que son las señaladas en la sección «Atributos de la Materia Primordial» como propias de la *Prakriti* en su forma *vyakta*, manifestada, como "causada", "impermanente", etcétera. En este sentido se puede decir que no hay diferencia entre las cosas de la realidad empírica múltiple y diversa. En consecuencia hay que admitir

para la multiplicidad una causa material común a la cual se debe la identidad de sus cualidades.

La causa material cuya existencia se impone por el razonamiento de los cinco argumentos presentados recibe el nombre de *Pradhāna* o *Prakriti avyakta*. Sus atributos son los indicados en ellos: coherencia con su efecto (la realidad empírica), capacidad para dar lugar a ese efecto, posesión de funciones diferentes a las de su efecto, y además los atributos señalados como propios de la *Prakriti avyakta* en la sección «Atributos de la Materia Primordial» donde también se indica su fundamentación.

Es de aplicación al presente caso de la demostración de la existencia de la Materia como causa el comentario de Aniruddha al *sūtra* I, 137 de los *Sāṃkhyasūtras*. El comentario se pregunta si esa causa, el *Pradhāna*, es efecto de otra causa o no, y contesta que no, porque si fuera efecto, se daría para su causa el planteamiento de la misma pregunta, y así *ad infinitum* produciéndose el defecto lógico del *anavasthā* o *regressus ad infinitum*. Por lo tanto, concluye Aniruddha, el *Pradhāna* no puede ser efecto de nada, y al no ser efecto de nada es la causa primera u originaria (*mūlakāraṇa*).

Agreguemos que como el Sāṃkhya no admite la existencia de un Dios o Principio creador y el surgimiento de la realidad empírica se debe a la evolución de la misma Materia Primordial que actúa siguiendo sus propias leyes, la Materia Primordial no es sólo la causa material de sus productos (el Intelecto, etcétera), sino que también puede ser considerada su causa eficiente. En la analogía desarrollada por el comentario de Gauḍapāda la Materia Primordial corresponde tanto a la arcilla como al alfarero.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN OCCIDENTE

Encontramos en la demostración Sāṃkhya de la existencia de la Materia Primordial algunas ideas comunes que también aparecen en la teoría de la causalidad de Aristóteles y en las pruebas de la existencia de Dios en Santo Tomás.

Que el Sāṃkhya presente para demostrar la existencia de la *Materia Primordial* pruebas que poseen notorias similitudes con la pruebas utilizadas por Santo Tomás para demostrar la existencia de *Dios* puede pare-

cer un hecho paradójico o sorprendente. Sin embargo, señalemos que en el *Opus postumum* de Kant se encuentra un caso semejante, al cual se refiere Vittorio Mathieu (de la Università di Torino, en su artículo «L'argomento ontologico per dimostrare l'esitenza dell'etere nell' *Opus postumum* di Kant», en *L'argomento ontologico*, pág. 271) de la siguiente manera:

> «En la obra proyectada sobre el *pasaje de la metafísica de la naturaleza a la física*, cuyos fragmentos son conocidos bajo el nombre de *Opus postumum* Kant no retorna sino de pasada al argumento ontológico, cuya refutación da por descontada. La importancia del *Opus* está, más bien, en la paradoja de usar un argumento que, por su forma, es exactamente <ontológico> (aunque Kant no lo llame explícitamente con ese nombre) para demostrar *a priori* la existencia, no de Dios, sino del <calórico>, o <éter>, <o como se lo quiera llamar>».

El mismo Mathieu comenta en págs. 272-273:

> «Que se trata de un argumento <ontológico> queda confirmado por la declaración de que <aquí, pero sólo en este único caso, es lícito decir *a posse ad esse valet consequentia*> (XXI, 592, 12, 10: Primavera 1799). O sea la *consecuencia*, inválida en el caso de Dios, es válida en el caso del éter, o calórico [...]. Es suficiente *pensar* el concepto de éter para saber que necesariamente existe."

Lo extraño de esta situación –según anota Mathieu, pág. 273– no se le escapó al mismo Kant (XXI, 538, 3 y XXII, 615, 9, etcétera).

Retomando nuestro tema, señalemos algunas ideas comunes al Sāṃkhya (con relación a la existencia de la Materia Primordial), a Aristóteles (con relación a su teoría de la causalidad), y a Santo Tomás (con relación a las pruebas de la existencia de Dios).

1. La necesidad de una causa eficiente (en Occidente) y de una causa material (en el Sāṃkhya).

Aristóteles, *Metafísica* VIII, sección 8, pág. 1049 b líneas 28-29, afirma el principio general de que:

> *ἅπαν τὸ γιγνόμενον γίγνεται ἔκ τινός τι καὶ ὑπό τινος.*

> «Todo lo que llega a ser llega a ser algo a partir de algo [*causa material*] y por obra de algo [*causa eficiente*]».

En la segunda prueba de la existencia de Dios presentada por Santo Tomás, *Summa Theologiae* I, 2, 3:

> *Respondeo ... Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium.*
>
> «El segundo método [de la demostración de la existencia de Dios] es en razón de la causa eficiente, pues encontramos que las cosas sensibles existe un orden de causas eficientes,»

aparece la idea de que todo efecto requiere una causa que lo produzca, una causa eficiente (agente) no haciéndose referencia a la causa material.

El Sāṃkhya postula (en el primer argumento) la existencia necesaria de una causa material para la producción de cualquier cosa, que en el caso de la Materia Primordial es también causa eficiente.

2. La imposibilidad del *regressus ad infinitum* (en ambos, en Occidente y en el Sāṃkhya).

Aristóteles en *Metafísica* I, *ΈΛΑΤΤΟΝ*, sección 2, pág. 994 a, línea 1-b, línea 31, sostiene otro importante principio general: la imposibilidad del *regressus ad infinitum* para cualquier especie de causa: la causa material, la causa eficiente, la causa final y la causa formal. En este texto, Aristóteles no relaciona este principio con la noción de causa eficiente con el fin de demostrar la existencia de Dios, aunque él utiliza este principio en sus desarrollos sobre el movimiento que concluyen en la existencia necesaria de un primer motor (por ejemplo en *Física* VII, pág. 242 a, líneas 15-20; pág. 242 b, líneas 32-34), que en el Libro XI, capítulo 7, de la *Metafísica*, pág. 1072 a, línea 19-p. 1073 a, línea 13, es identificado con Dios y como tal exaltado.

Santo Tomás, *Summa Theologiae* I, 2, 3, en su segunda prueba de la existencia de Dios (*Respondeo [...] Secunda via est ...*) parte de dicho principio aristotélico que él enuncia así:

> *non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum.*

> «Ahora bien, no es posible que en las causas eficientes se proceda al infinito,»

para llegar a la conclusión de que debe existir una *prima causa efficiens* («primera causa eficiente») «que todos llaman Dios»: *quam omnes Deum nominant*.

Este principio, que en sánscrito recibe el nombre de *anavasthā*, es el utilizado también por el comentador Aniruddha de los *Sāṃkhyasūtras* en relación con el argumento número uno de los cinco que presenta la *kārikā* 15 de las *Sāṃkhyakārikās* para demostrar la existencia de la Materia Primordial.

3. La imposibilidad del efecto de ser causa de sí mismo (en ambos, en Occidente y en el Sāṃkhya), lo que exige la existencia de una causa diferente del efecto.

Aristóteles en *Magna Moralia* II, 8, pág. 1207 b, líneas 7-8, expresa esta idea:

> *ἡ γὰρ αἰτία καὶ οὗ ἐστιν αἰτία ἄλλο ἐστί.*
>
> «Pues la causa y aquello de lo que es causa son cosas diferentes».

Esta idea es retomada por Santo Tomás en su segunda prueba de la existencia de Dios:

> *nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius.*
>
> «No es posible que algo sea causa eficiente de sí mismo».

En el Sāṃkhya esta idea aparece en el cuarto argumento de la *kārikā* 15 de las *Sāṃkhyakārikās*.

4. La constatación empírica de un hecho como base de la argumentación (en ambos, en Occidente y en el Sāṃkhya).

Es interesante observar que tanto en los argumentos del Sāṃkhya para demostrar la existencia de la Materia Primordial como en la prueba de la existencia de Dios en Santo Tomás, para construir la argumentación, se parte de la observación de las cosas sensibles comunes.

Gauḍapāda en su comentario (primer argumento) utiliza los términos *loke*, «en el mundo», *dṛṣṭam*, «es visto», «se ve», «es evidente», y

el ejemplo del *kulāla*, «el alfarero»; (segundo argumento) *iha loke*, «en este mundo», *dṛṣṭā*, «es vista», «se ve», «es evidente», *dṛṣṭvā*, «viendo», y recurre al ejemplo del muchacho que realiza un rito; (tercer argumento) *iha*, «aquí», y recurre también al ejemplo del *kulāla*; (cuarto argumento) utiliza el ejemplo de la vasija y el término *dṛṣṭvā*, «viendo»; (quinto argumento) referencia a los cinco Grandes Elementos materiales (*mahābhūta*) (*pṛthivī*, «la tierra», etcétera) y el ejemplo de la leche y la cuajada.

Similarmente Santo Tomás tiene las siguientes expresiones: en la primera prueba (I,2,3, *Respondeo...*) *certum est enim, et sensu constat*: «es cierto, y consta por los sentidos»; en la segunda prueba (*ibidem*) *invenimus enim in istis sensibilibus*: «pues encontramos en estas cosas sensibles [...]»; en la tercera prueba (*ibidem*) *invenimus enim in rebus*: «pues encontramos en las cosas [...]»; en la cuarta prueba (*ibidem*) *quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur*: «el cuarto método es tomado de las posiciones que se encuentran en las cosas [...]»; y en la quinta prueba (*ibidem*) *videmus enim*: «pues vemos [...]».

5. El recurso al principio de la causalidad (en ambos, en Occidente y en el Sāṃkhya).

Es un rasgo característico tanto de las pruebas del Sāṃkhya para demostrar la existencia de la Materia Primordial como de la argumentación de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios el empleo de nociones y principios que atañen a la causalidad. Toda la argumentación del Sāṃkhya y la de Santo Tomás tienen que ver con la teoría de la causalidad.[48]

UNA INTERESANTE ACOTACIÓN MARGINAL: LA "PRUEBA ONTOLÓGICA" EN OCCIDENTE Y LA DISTINCIÓN '*IN INTELLECTU*' E '*IN RE*' EN BHARTRIHARI

La "prueba ontológica" en Occidente

En Occidente existió otra prueba de la existencia de Dios, ya mencionada antes, que no tiene correspondencia alguna en el pensamiento de la India, en el cual se desarrollan diversas pruebas de la existencia del

48. Cf. É. Gilson, *Le Thomisme, Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, pág. 91.

Īshvara (Dios). Sobre las pruebas de la existencia de Dios en los sistemas Nyāya y Vaisheshika, véase la obra de C. Bulcke, *The Theism in Nyaya-Vaisesika*, capítulo VI.

Nos referimos a la llamada "*prueba ontológica*" o "*prueba de San Anselmo*" o "*prueba cartesiana*" que entre destacados filósofos tuvo numerosos defensores, que la admiten aunque algunos con variantes y diversas fundamentaciones: Alejandro de Hales (1185-1245), Buenaventura (1221-1274), Guillermo de Auxerre (murió en 1231), Duns Escoto (1266-1308), Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716), Malebranche (1638-1715), Hegel (1770-1831); y asimismo opositores, que la rechazan, como Gaunilón o Gaunilo (monje de una Abadía cerca de Tours, que murió en 1083), Santo Tomás de Aquino (1225-1274), Gassendi (1592-1655), Locke (1632-1704), Hume (1711-1776) y Kant (1724-1804), por ejemplo. R.P.A. Sertillanges (1863-1948), uno de los más activos e influyentes filósofos neotomistas modernos, a decir de Ferrater Mora, en su obra *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, pág. 55, señala que la evidencia de Dios ha sido buscada por San Anselmo "*más filosóficamente*" pero "*un poco sofísticamente*" con la inclusión de la existencia en la misma noción de Dios.

Traemos aquí a colación a la "prueba ontológica", porque ella nos da ocasión para señalar un interesante punto de coincidencia entre el argumento de rechazo de esta prueba en Occidente, utilizado por los filósofos opositores de modo general, y un principio del pensamiento de la India expuesto por el gran filósofo del lenguaje Bhartrihari, y también porque da una buena idea de la naturaleza de los "*dogmas culturales*" o *principia prima* que por lo general sirven de base al pensamiento filosófico. Señalemos aquí que el resaltado en negrita de todos los textos y traducciones que citamos a continuación es nuestro.

La *prueba ontológica* fue expuesta por San Anselmo (1035-1109) en su tratado *Proslogion*, capítulo II, edición Les Éditions du Cerf, 1986, págs. 244-246:

> *Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitare possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia <dixit insipiens in corde suo: non est Deus>? Sed certe ipse idem insipiens, cum audit hoc ipsum quod dico: 'aliquid quo maius nihil cogitari potest', intelligit quod audit; et quod intelligit* ***in intellectu*** *eius est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud enim est rem esse* ***in intellectu****, aliud intelligere rem esse. Nam*

cum pictor praecogitat quae facturus est, habet quidem ***in intellectu****, sed nondum intelligit esse quod nondum fecit. Cum vero iam pinxit, et habet in intellectu et intelligit esse quod iam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens esse vel* ***in intellectu*** *aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc cum audit intelligit, et quidquid intelligitur* ***in intellectu*** *est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse* ***in*** *solo* ***intellectu****. Si enim vel* ***in*** *solo* ***intellectu*** *est, potest cogitari esse et* ***in re****, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est* ***in*** *solo* ***intellectu****: id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet,* ***et in intellectu et in re****.*

«Y ciertamente creemos que Tú eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. ¿O entonces no existe una tal naturaleza, porque "el necio dijo en su corazón: Dios no existe"? Pero ciertamente este mismo necio cuando oye lo que yo digo: "Algo mayor que lo cual nada puede ser pensado", entiende lo que oye; y lo que él entiende está **en su intelecto**, aún si no sabe que eso existe. Pues una cosa es que la cosa esté **en el intelecto**, otra saber que la cosa existe. Pues cuando un pintor piensa de antemano lo que va a hacer, tiene ciertamente **en su intelecto** lo que aún no ha hecho, pero sabe que [eso] aún no existe. Pero cuando ya [lo] pintó, tiene **en su intelecto** lo que ya hizo, y sabe que existe. Así también el necio está convencido de que existe realmente **en el intelecto** algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, porque él entiende esto cuando [lo] oye, y cualquier cosa que es entendida está **en el intelecto**. Y ciertamente, aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede estar **en el** solo **intelecto**. Pues si realmente está **en el** solo **intelecto**, puede pensarse que [eso mismo] existe también **en la realidad** –lo que es mayor [que lo que existe en el solo intelecto]. Por consiguiente, si aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, existe **en el** solo **intelecto**: [entonces] aquello mismo mayor que lo cual nada puede ser pensado es [al mismo tiempo] algo mayor que lo cual algo puede ser pensado. Pero ciertamente esto no puede ser [pues es contradictorio]. Por consiguiente, sin duda alguna, existe algo mayor que lo cual nada puede ser pensado, **tanto en el intelecto como en la realidad**».

1. El monje Gaunilo, en su pequeño Tratado *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, incluido en las págs. 288-297 del tomo prime-

ro de la citada edición de las obras de San Anselmo, refuta la argumentación de San Anselmo. Gaunilo comienza sintetizando el razonamiento de San Anselmo para demostrar la existencia de Dios:

> *Dubitanti utrum sit vel neganti quod sit aliqua talis natura, qua nihil maius cogitari possit, cum esse illam hinc dicitur primo probari, quod ipse negans vel ambigens de illa iam habeat eam* ***in intellectu****, cum audiens illam dici id quod dicitur intelligit; deinde quia quod intelligit, necesse est ut non* ***in*** *solo* ***intellectu*** *sed etiam* ***in re*** *sit, et hoc ita probatur quia maius est esse et* ***in re*** *quam* ***in*** *solo* ***intellectu****, et si illud* ***in*** *solo est* ***intellectu****, maius illo erit quidquid etiam* ***in re*** *fuerit, ac sic maius omnibus minus erit aliquo et non erit maius omnibus, quod utique repugnat; et ideo necesse est ut maius omnibus, quod esse iam probatum est* ***in intellectu****, non* ***in*** *solo* ***intellectu*** *sed et* ***in re*** *sit, quoniam aliter maius omnibus esse non poterit* ... [pág. 288].

> «Al que duda si existe o niega que exista una naturaleza tal, mayor que la cual nada puede ser pensado se le dice que se prueba que ella existe, en primer lugar, porque él mismo al negar o dudar acerca de ella, ya la tiene **en el intelecto**, ya que al oír que ella es mencionada, entiende lo que se dice; enseguida, porque es necesario que lo que entiende esté no **en el** solo **intelecto**, sino también **en la realidad**. Y esto se prueba así: ya que existir [**en el intelecto** y] también **en la realidad** es mayor que existir **en el** solo **intelecto**, y si aquello [= la naturaleza mencionada] está **en el** solo **intelecto**, mayor que aquello será cualquier cosa que también exista **en la realidad**. Y así lo mayor que todas las cosas será menor que algo y no será mayor que todas las cosas, lo cual ciertamente implica contradicción. Y por eso es necesario que lo mayor que todas las cosas, que se ha probado ya que está **en el intelecto**, esté no **en el** solo **intelecto**, sino también **en la realidad**, ya que de otro modo no podría ser mayor que todas las cosas».

Gaunilo hace luego la siguiente observación previa:

> *Nonne et quaecumque falsa ac nullo prorsus modo in seipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecumque ille diceret, ego intelligerem?* [pág. 288].

> «Y ¿no es verdad que se podría decir que yo tengo similarmente **en el intelecto** [ideas correspondientes a] cosas falsas y de ningún modo existentes en sí mismas, a pesar de que, cuando alguien las dijera, yo todas las entendiera?».

El hecho de ser entendidas y, por lo tanto, estar en el intelecto (*in intellectu*) de alguien no garantiza la existencia cósica (*in re*) de las ideas, o sea, que en el intelecto pueden haber ideas que tengan correlatos falsos o no tengan correlato en la realidad y que sean plenamente comprendidas.

Pero el núcleo central de la refutación que hace Gaunilo de la demostración de Anselmo de la existencia de Dios se encuentra en las secciones 5 y 6 de su Tratado, págs. 292-294. El razonamiento de Gaunilo es el siguiente:

> *... ad hoc respondeo: Si esse dicendum est* ***in intellectu****, quod secundum veritatem cuiusquam rei nequit saltem cogitari: et hoc in meo sic esse non denego. Sed quia, per hoc, esse quoque* ***in re*** *non potest ullatenus obtinere, illud ei esse adhuc penitus non concedo, quousque mihi argumento probetur indubio. Quod qui esse dicit hoc quod maius omnibus aliter non erit omnibus maius: non satis attendit cui loquatur. Ego enim nondum dico, immo etiam nego vel dubito ulla re vera esse maius illud, nec aliud ei esse concedo quam illud, si dicendum est 'esse', cum secundum vocem tantum auditam rem prorsus ignotam sibi conatur animus effingere. Quomodo igitur inde mihi probatur maius illud rei veritate subsistere, quia constet illud maius omnibus esse, cum id ego usque negem adhuc dubitemve constare, ut ne* ***in intellectu*** *quidem vel cogitatione mea eo saltem modo maius ipsum esse dicam, quo dubia etiam multa sunt et incerta? Prius enim certum mihi necesse est fiat re vera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo quod maius est omnibus, in seipso quoque subsistere non erit ambiguum.* (5)

> «[...] a esto yo respondo: Si hay que decir que puede estar **en el intelecto** algo que ni siquiera puede ser pensado de acuerdo con la verdad [= la verdadera naturaleza] propia de cada cosa, entonces yo no niego que [esa tal naturaleza] esté también en el mío. Pero, ya que con esto no se puede de ningún modo concluir la existencia también **en la realidad**, yo de ningún modo le concedo a él [= el oponente] que aquella [cosa que existe **en el** solo **intelecto**] existe **[en la realidad]**, hasta que no se me lo pruebe

con un argumento al margen de toda duda, porque aquel que dice: "Aquello [mayor que lo cual nada puede ser pensado] existe [también **en la realidad**] –porque de otro modo lo mayor que todas las cosas no será mayor que todas las cosas", no se da cuenta con quién está hablando. Pues yo no digo, más aún, incluso niego o dudo que aquello [mayor que todas las cosas] sea mayor que cualquier cosa verdadera, ni le concedo una existencia –si se puede hablar de "existencia"– diferente de aquella [que uno concibe **en la mente**] cuando el alma trata de imaginarse a partir de una palabra sólo oída una cosa completamente desconocida para ella. Por consiguiente, ¿de qué manera se me prueba de ahí que aquello [que se dice ser] mayor [que todas las cosas] realmente existe por el simple hecho de que [se dice que] es mayor que todas las cosas, cuando yo hasta este momento estoy negando o estoy dudando que eso [= el ser mayor que todo] haya quedado establecido, a tal punto que yo ni [siquiera] digo que aquello [que se dice ser] mayor que todas las cosas existe **en** mi **intelecto** o **en** mi **pensamiento** incluso en la manera en que también muchas cosas dudosas e inciertas existen [en él = **en el intelecto**]? Pues es necesario que primero sea algo cierto para mí que aquello [que se dice ser] mayor [que todas las cosas] existe en algún lugar **en la realidad** verdadera, y sólo entonces por tal razón no será dudoso que aquello que [se dice que] es mayor que todas las cosas existe también en sí."

A continuación, Gaunilo da su célebre ejemplo de la Isla Perdida para aclarar su pensamiento:

Aiunt quidam alicubi oceani esse insulam, quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui 'perditam', quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur, divitiarum deliciarumque omnium inaestimabili ubertate pollere, nulloque possessore aut habitatore universis aliis quas incolunt homines terris possidendorum redundantia usquequaque praestare. Hoc ita esse dicat mihi quispiam, et ego facile dictum in quo nihil est difficultatis intelligam. At si tunc velut consequenter adiungat ac dicat: non potes ultra dubitare insulam illam terris omnibus praestantiorem vere esse alicubi in re, quam et in intellectu tuo non ambigis esse; et quia praestantius est, non in intellectu solo sed etiam esse in re; ideo sic eam necesse est esse, quia nisi fuerit, quaecumque alia in re est terra, praestantior illa erit, ac sic ipsa iam a te praestantior intellecta praestantior

non erit; –si inquam per haec ille mihi velit astruere de insula illa quod vere sit ambigendum ultra non esse: aut iocari illum credam, aut nescio quem stultiorem debeam reputare, utrum me si ei concedam, an illum si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit." (6)

«Unos dicen que en algún lugar del océano existe una isla, que por la dificultad o más bien imposibilidad de encontrar lo que no existe, algunos llaman "Perdida", y narran que ella es pujante por la inestimable abundancia de riquezas y delicias mucho más que lo que se dice de las Islas Afortunadas, y que, no teniendo ni propietario ni habitante, sobresale en todo sobre todas las otras tierras que habitan los hombres por la plétora de cosas que merecen ser poseídas. Que alguien me diga esto y yo fácilmente comprenderé lo que él dice, en lo que no hay nada de dificultad. Pero si entonces, como si fuera una consecuencia lógica, agregara y dijera: No puedes ya dudar que esta isla más preminente que todas las tierras, que tú no dudas que está **en** tu **intelecto**, existe verdaderamente en algún lugar **en la realidad**; y, ya que es lo más preminente, no **en el intelecto** solo sino también existe **en la realidad**; por tal razón es necesario que ella exista así [= **en la realidad**], porque si no existiera [**en la realidad**], cualquier otra tierra que exista **en la realidad** será más preminente que ella, y así ahora ella misma que ha sido reconocida por ti como más preminente, no será más preminente; si –repito– con esto él me quisiera demostrar que no hay que dudar más, con relación a aquella isla, de que ella existe en verdad, yo creería o bien que él está bromeando o bien yo no sé a quién yo deba considerar más tonto, si a mí mismo en caso de que yo le aceptara [su prueba], o a él si piensa que él ha demostrado con alguna certeza la existencia de aquella isla, sin antes haberme enseñado que la preeminencia de esa [isla] existe **en** mi **intelecto** únicamente como una cosa real e indudablemente existente y de ninguna manera como algo falso e incierto».

2. Como dice Battista Mondin, de la Pontificia Università Urbaniana, en su artículo «L'argomento <ontologico> nella metafísica dell'essere di San Tommaso d'Aquino», incluido en la obra ya citada *L'argomento ontologico*, págs. 161-171:

> "Es cosa universalmente reconocida que Santo Tomás es decididamente contrario al argumento ontológico de tipo anselmiano, un argumento que pretende probar la existencia de Dios partiendo de la definición de su esencia (*id cuius maius cogitari nequit*). Según el aquinate este modo de proceder es incorrecto, porque se funda en el falso presupuesto de que la razón humana tenga un concepto real (y no simplemente nominal) de la esencia divina aun antes de haber conocido su existencia".

Santo Tomás, en su *Summa Theologiae*, *Prima Pars*, *Qu.* 2, A, I (*Resp. ad secundum*), expresa su idea sobre el argumento ontológico limitándose su crítica a dos aspectos del mismo que él distingue claramente: uno, «que no todos comprenden que la palabra *Dios* significa *aquello mayor que lo cual no puede ser pensado*», otro, «el argumento lógico de que de pensar algo no se sigue su existencia en la realidad, sino sólo en la mente» (Herwy Rikhof, de la Universidad de Nijmege, «Aquinas and the "ratio Anselmi". A theological analysis of Aquinas' criticism», en la obra antes citada *L'argomento ontologico*, pág. 137). Santo Tomás declara así:

> *... dicendum quod forte ille qui audit hoc nomen* Deus, *non intelligit significari aliquid quo maius cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine* Deus *significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse* ***in rerum natura****; sed* ***in apprehensione intellectus*** *tantum. Nec potest argui quod sit* ***in re****, nisi daretur quod sit* ***in re*** *aliquid quo maius cogitari non potest: quod non est datum a ponentibus Deum non esse.*

> «[...] hay que decir que tal vez aquel que oye esta palabra *Dios*, no entiende que se quiera significar algo mayor que lo cual no puede ser pensado, ya que algunos han creído que Dios es un cuerpo. Pero concedido que todos entienden que mediante esta palabra *Dios* se quiere significar lo que se dice, es decir aquello mayor que lo cual [algo] no puede ser pensado, sin embargo, de esto no se sigue que adquiera el conocimiento [Battista Mondin traduce: *non segue ... la persuasione*] de que aquello que es significado por la palabra exista **en la naturaleza de las cosas**, sino sólo **en la captación del intelecto**. No se puede argüir que exista **en**

la realidad, si no se concede [antes] que existe **en la realidad** algo mayor que lo cual no puede ser pensado: lo que no es concedido por los que postulan que Dios no existe».

3. Immanuel Kant (1724-1804) a lo largo de toda su obra se interesó en el tema de la prueba ontológica de la existencia de Dios y dedicó a ella muchas reflexiones, adoptando siempre frente a ella una posición de rechazo y en la que domina la contraposición de la existencia *in intellectu* e *in re*. Transcribimos y traducimos algunos pasajes de Kant relativos a este tema extraídos de su obra *Kritik der reinen Vernunft* y de su tratado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*:

Kritik der reinen Vernunft, pág. 662 de la edición Meiner = A 583-584: *Ungeachtet dieser dringenden Bedürfnis der Vernunft, etwas vorauszusetzen, was dem Verstande zu der durchgängigen Bestimmung seiner Begriffe vollständig zum Grunde liegen könne, so bemerkt sie doch das Idealische und bloss Gedichtete einer solchen Voraussetzung viel zu leicht, als dass sie dadurch allein überredet werden sollte, ein blosses Selbstgeschöpf ihres Denkes sofort für ein wirkliches Wesen anzunehmen...*

«A pesar de esta apremiante necesidad de la razón de presuponer algo [es decir un Ser Absoluto, Dios] que pueda plenamente servir de fundamento al entendimiento para la completa determinación de sus conceptos [para no caer en un *regressus ad infinitum*], con todo ella se da cuenta de **lo idealístico** y **meramente ficticio** [existente solo ***in intellectu***] de una tal suposición demasiado fácilmente como para que ella con ello solo pueda ser persuadida para admitir como **un ser efectivo** [existente ***in re***] a una **mera creación propia de su pensamiento** [existente solo ***in intellectu***] [...]».

Kritik der reinen Vernunft, pág. 668 de la edición Meiner = A 592: *Mann siehet aus dem bisherigen leicht: dass der Begriff eines absolut notwendigen Wesens* ***ein reiner Vernunftbegriff****, d. i.* ***eine blosse Idee*** *sei, deren* ***objective Realität*** *dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht Bewiesen ist ...*

«Se ve por lo que precede fácilmente que el concepto de un ser absolutamente necesario [= el Ser Absoluto, Dios] [que la razón necesita, busca y se construye] es **un concepto puro de la razón**, es decir, **una mera idea** [existente ***in intellectu***], cuya **realidad objetiva** [= existencia ***in re***] de ningún modo queda probada por el hecho de que la razón necesite de ella [...]».

Kritik der reinen Vernunft, pág. 675 de la edición Meiner = A 601: *Unser **Begriff** von einem Gegestände mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm heraugehen, um diesem die **Existenz** zu erteilen.*

«Nuestro **concepto** de un objeto puede así contener lo que y cuanto él quiera, con todo nosotros debemos salir de él para atribuirle a ese [objeto] la **existencia**».

Kritik der reinen Vernunft, pág. 676 de la edición Meiner = A 602: *Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchten Wesens, aus **Begriffen**, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus **blossen Ideen** an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er um seinem Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte.*

«Así con esta famosa prueba ontológica (cartesiana) de la existencia de un Ser Supremo a partir de **conceptos** sólo se pierde todo esfuerzo y trabajo, y con **meras ideas** un hombre podría enriquecerse en conocimientos, tan poco como un comerciante en dinero, si él para mejorar su situación, quisiera agregar algunos ceros a los estados de sus efectivos en caja».

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, pág. 730 de la edición Suhrkamp = págs. A 191-192: *Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbauet ist, nämlich den so gennanten Kartesianischen. Man erdenket sich zuvörderst einen **Begriff** von einem möglichen **Dinge**, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das **Dasein** sei auch eine Vollkommenheit der Dinge; also schliesst man aus*

der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine ***Existenz****. Eben so könnte man aus dem* ***Begriffe*** *einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird, z. E. daraus allein schon dass eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr* ***Dasein*** *schliessen.*

«Sin embargo, tenemos nosotros una prueba famosa, que sobre este principio [= del **concepto** de lo posible se concluye su **existencia**] está fundada, a saber la llamada [prueba] Cartesiana. Uno concibe en primer lugar el **concepto** de una **cosa** posible en la cual uno se representa reunida toda verdadera perfección. Luego, uno asume que la **existencia** es también una perfección de las cosas, entonces uno concluye de la posibilidad de un ser el más perfecto, su **existencia**. Así uno podría a partir del **concepto** de cualquier cosa, que también es representada como la más perfecta de su especie –por ejemplo, sólo a partir de que un mundo, el más perfecto, es pensado– concluir su **existencia**».

Kant en *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 699 de la edición Meiner = A 630, después de haberse referido, en las páginas 668 a 699 de la edición Meiner = A 592-630, a la imposibilidad de las pruebas ontológica, cosmológica y físico-teológica de la existencia de Dios, concluye afirmando que la prueba ontológica es la base de las otras dos y que fuera de esas tres pruebas no existen otras para la razón especulativa:

So liegt demnach dem physikotheologischen Beweise der kosmologische diesem aber der ontologische Beweis, vom ***Dasein*** *eines einigen Urwesens als höchsten Wesens, zum Grunde, und da ausser diesen dreien Wegen keiner mehr der spekulativen Vernunft offen ist, so ist der ontologische Beweis, aus lauter* ***reinen Vernunftbegriffen****, der einzig mögliche, wenn überall nur ein Beweis von einem so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satze möglich ist.*

«Así, en la demostración de la **existencia** de un único Ser originario como el Ser Supremo, subyace a la prueba físico-teológica la cosmológica y a ésta, la ontológica; y ya que fuera de estos tres caminos ningún otro está abierto a la razón especulativa, así la prueba ontológica, a partir de sólo **conceptos puros de la razón**, sería la única posible –si en todo caso es posible la prueba de una proposición tan extraordinariamente elevada por encima de todo uso empírico del entendimiento».

Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 667 de la edición Meiner = A 590-591, donde Kant afirma que:

> [...] *mehr gibt es ihrer nicht, und mehr kann es auch nicht geben.*
>
> «fuera de estas tres pruebas no hay ni pueden haber otras».

Es obvio que, al ser la prueba ontológica el fundamento de las otras pruebas que se aducen para demostrar la existencia de Dios, mencionadas por Kant, éstas quedan desprovistas de todo valor, cuando se descarta a la prueba ontológica, su fundamento y razón de ser. En forma similar É. Gilson, en su edición comentada del *Discours de la Méthode* de Descartes, pág. 349, expresa que:

> «Si se quiere prohibirle a Descartes concluir a partir de una idea una naturaleza [*realmente existente*] para obligarlo a concluir de una idea sólo una idea, no es solamente la segunda prueba [*de la existencia de Dios, la ontológica en el caso de Descartes*] es todo el cartesianismo que es puesto en tela de juicio".

En su recién citado tratado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, págs. 737-738 de la edición Suhrkamp = A 204-205, Kant niega valor probatorio a todas las pruebas de la existencia de Dios, incluida la ontológica, con excepción de aquella ideada por él y expuesta en ese tratado. En la página 737 = A 204 declara que esas pruebas son *falsch und gänzlich unmöglich*: «falsas y completamente imposibles», y que ellas *nicht beweisen*: «no demuestran [lo que se proponen]». Pero en *Kritik der reinen Vernunft*, pág. 668 de la edición Meiner = B 620, Kant adopta una posición más terminante contra la validez de *todas* las pruebas, afirmando que:

> *Der Begriff eines absolutnotwendigen Wesens ein reiner Vernunftbegriff, d.i. eine blosse Idee sei, deren objektive Realität dadurch, dass die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewiesen ist...*
>
> «el concepto de un Ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón, es decir una mera *idea*, cuya realidad *objetiva* está lejos de ser probada por el hecho de que la razón la necesite [...]».

Como dice Eduardo García Belsunce, en su excelente monografía, *Immanuel Kant, El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, 35, «fue el pensamiento maduro de Kant, el que mostró la insuficiencia de esta argumentación».

La conclusión de Kant es, desde cierto punto de vista, el punto de partida de Bhartrihari (siglo VI después de Cristo), a que nos referiremos en la sección siguiente. Para Bhartrihari *una idea es sólo una idea*, existente sólo *in intellectu*, y no puede aspirar por ninguna razón al *status* de una realidad existente *in re*.

Ante la imposibilidad de demostración de la existencia de Dios, se entiende la conclusión que da Kant en su tratado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, pág. 738 de la edición Suhrkamp = A 205:

> *Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere.*
>
> «Es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios; pero no es del mismo modo necesario que uno lo demuestre».

Las observaciones que anteceden muestran la gran presencia que tuvo la discutida "prueba ontológica" en el pensamiento occidental tanto en teólogos como filósofos.

4. La "prueba ontológica" nos lleva nuevamente a la India. Para los hinduistas, Shiva para unos, Vishṇu para otros, es el Ser Supremo, dotado de las más excelsas cualidades, perfecto, infinito, omnipotente, etcétera. Véase C. Bulcke S.J., *The Theism of Nyaya-Vaisesika, Its Origin and Early Development*, y los capítulos 6, 7 y 8 que anteceden, en los que hemos tratado sobre la concepción de Dios (*Īshvara*) en tres sistemas del Vedānta.

Aplicando el razonamiento de la prueba ontológica, utilizada en Occidente para demostrar la existencia de Dios, al Ser Supremo concebido en la filosofía de la India, ya sea Shiva ya sea Vishṇu, y agregando un ejemplo más a los aportados por Gaunilo: la *Insula Perdita*, referida más arriba, y por Kant: *eine vollkommenste Welt*, uno podría sostener que Shiva y/o Vishṇu concebidos como los seres dotados de todas las perfecciones, tienen que poseer, entre éstas, la de la existencia, y asimismo tienen que poseer existencia los magníficos paraísos en que ellos habi-

tan. Esta conclusión no deja de ser perturbadora para toda religión monoteísta, que pretende que su Dios *existe* y es el *único*.

5. Creemos que se puede pensar que la "prueba ontológica" como todas las pruebas aducidas para fundamentar los dogmas culturales (como el alma, Dios, el primer principio, las reencarnaciones, la carencia de principio, el valor absoluto de las Escrituras: Biblia o Veda), tanto en Occidente como en la India, carecen de todo valor probatorio respecto de los dogmas a los cuales se refieren propios de cada cultura, o por lo menos son de un valor probatorio muy precario o muy discutible que no justifica la profunda adhesión de que esos dogmas gozan. Al fin de cuentas, el verdadero fundamento de los dogmas culturales es en cada cultura la fe, y la fe, aunque es digna de todo respeto por consideración a quienes la poseen, no parece formar parte del ámbito de los procesos racionales. El libro de Jean-François Revel de la *Académie Française*, *Descartes inutile et incertain*, es una interesante toma de conciencia de la naturaleza de "dogma cultural" del dogma de fe en la existencia de Dios en la Filosofía de Occidente. Revel hace en él una crítica magistral de las pruebas de la existencia de Dios presentadas por Descartes. Recordemos que el título de la obra de Revel es la *Pensée* número 78 del *Article II* en el libro *Pensées* de Blas Pascal.

La distinción 'in intellectu' *e* 'in re' *en Bhartrihari*

Con relación al punto central del problema de la "prueba ontológica" que radica en la admisión de dos tipos de existencia, una *in intellectu* y otra *in re*, y en la imposibilidad de pasar de la primera a la segunda, es interesante recordar lo que expresa Bhartrihari, el pensador indio que en el siglo v después de Cristo se ocupó de temas que forman parte de la llamada Filosofía del Lenguaje.

De acuerdo con Bhartrihari, en su *Vākyapadīya, Sambandha-samuddeśa* 39-51, se dan también dos tipos de existencia (*sattā*), uno la existencia «principal» (*mukhya*), «directa» (*saṃprati*), «externa» (*bāhya*), que les corresponde a las cosas del mundo externo a nosotros, y otro la existencia «secundaria» o «metafórica» (*aupacāriki*, *upacāra°*) de todo aquello que las palabras expresan. El comentador Helārāja *ad Sambandha-samuddeśa* 48, III, 1, pág. 158, línea 10, edición de K.A. Subramania

Iyer, le da a este segundo tipo de existencia el calificativo de *bauddha*, «mental». La "existencia principal" de Bhartrihari es la "existencia *in re*" de los autores occidentales, la "existencia metafórica" es la "existencia *in intellectu*".

Damos a continuación el texto y la traducción de las *kārikās* III, 3 (*Sambandha-samuddeśa*), 39 y 51, de la obra *Vākyapadīya*, de Bhartrihari, que se refieren a este tema.

Bhartrihari, Vākyapadīya , Sambandha-samuddeśa, kārikā 39

vyapadeśe padārthānām anyā sattaupacārikī /
sarvāvasthāsu sarveṣam ātmarūpasya darśikā //39//

«Cuando se nombra algo,
existe otra existencia, la metafórica,
propia de las cosas designadas por palabras,
que muestra la forma propia de todas las cosas
en todas las situaciones» //39//

Bhartrihari, Vākyapadīya, Sambandha-samuddeśa, kārikās 50 d y 51

El mismo Bhartrihari en *Sambandha-samuddeśa*, *kārikās* 49, 50 y 51 se refiere a la existencia metafórica (*aupacārikī*) señalando en 49 y 50 algunas características de la misma. Pero son las *kārikās* 50 d y 51 las que interesan al tema de la distinción *in intellectu* e *in re*:

...aupacārikīm //50//

etāṃ sattāṃ padārtho hi na kaścid ativartate /
sā ca sampratisattāyāḥ pṛtag bhāṣye nidarśitā //51//

«Nada expresado por una palabra
puede ir más allá de esta existencia metafórica [o mental].[a]
Y en el *Bhāshya* se ha enseñado
que ella es diferente de la existencia principal» //50 d-51//[b]

[a] La existencia a que esta estrofa se refiere (*etaṃ sattām*) es, como dijimos, la *aupacārikī* o "metafórica", a la que Bhartrihari caracteriza en las estrofas 49 y 50 anteriores con una serie de epítetos. La noción o idea

que una palabra expresa nunca puede aspirar a otro tipo de existencia que la existencia metafórica, *in intellectu*; ella está constreñida a permanecer dentro de los límites de una mera existencia "metafórica", "secundaria" o "mental", que por esencia le corresponde. Desde luego, la existencia "principal" o "externa", *in re*, puede ser atribuida al objeto, que expresa la noción o idea a que la palabra se refiere, siempre y cuando los que afirman esa existencia aduzcan argumentos más sólidos que simple «polvo de aserrín» –según expresión del comentador Helārāja en la introducción de las *kārikās* 40 y 41. La existencia de algo (por ejemplo: Dios) *in intellectu* no garantiza por sí sola su existencia *in re*. La existencia de Dios o cualquier otra existencia que se suponga es *in re* tendría que ser demostrada por otros medios de prueba, no sólo por el hecho de que eso mismo existe *in intellectu*.

[b] Bhartrihari en la *kārikā* 51 c-d y Helārāja en el comienzo de su comentario a la misma señalan que el antecedente fundante, el fundamento de la teoría de Bhartrihari de los dos tipos de existencia se encuentra en el *Mahābhāshya* o "Gran Comentario", o, como dice la *kārikā* «en el Bhāshya», escrito por Patañjali alrededor del año 150 antes de Cristo. El *Mahābhāshya* es un comentario tanto de la *Aṣṭādhyāyī* o «Los ocho capítulos», el análisis genial del idioma sánscrito que hizo Pāṇini en el siglo V o tal vez siglo VI antes de Cristo, como de los *Vārttika* de Kātyāyana (entre el año 250 antes de Cristo y Patañjali), que son observaciones a los Aforismos (*Sūtras*) de Pāṇini. Los tres mencionados autores son eminentes representantes de la gran tradición lingüística india, que no ha tenido parangón en la antigüedad occidental.[49]

Podemos agregar, como otro antecedente más antiguo de la distinción entre existencia *in intellectu* y existencia *in re*, la distinción entre una existencia *dravyasat* («que existe como una entidad real») y otra *prajñaptisat* («que existe como un mero concepto, sin realidad objetiva»), que corresponden, la primera, a la existencia principal, externa, *in re*, la segunda, a la existencia secundaria, metafórica, mental, *in intel-*

49. Véase Harmut Scharfe, *Grammatical Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977. vol. V, Fasc. 2 de *A History of Indian Literature* edited de Jan Gonda; F. Tola y C. Dragonetti, «Los estudios lingüísticos en la India Antigua I», en *Argos* 25 (2001), págs. 127-150, y «Los estudios lingüísticos en la India Antigua II» (Pāṇini), en *Argos* 26 (2002), págs. 159-185.

lectu, ya aparece en textos del Budismo más antiguo, que hemos señalado en las págs. XXXII-XXXIV de la Introducción de nuestro libro *Being as consciousness*.

Fue probablemente el principio normativo establecido por Bhartrihari, que distinguió claramente la oposición entre existencia metafórica (*in intellecto*) y existencia principal (*in re*), y fue aceptado por los pensadores indios, lo que impidió en la India, en los siglos que le siguieron, construir una *prueba ontológica*, como la ideada por San Anselmo, tan cáusticamente criticado por el monje Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo, aún no canonizado, a pesar de que los sistemas teístas de la India también idearon *pruebas para la existencia de Dios* similares a las de Occidente.

EL ESPÍRITU, *PURUṢA*: NOMBRES, PLURALIDAD Y ATRIBUTOS

Volvemos ahora al sistema Sāṃkhya cuya exposición fue interrumpida con la acotación marginal que precede sobre la "prueba ontológica" y la *distinción entre existencia* in intellectu *y existencia* in re *en Occidente y en Bhartrihari*.

Frente a la Materia están los Espíritus, que son designados con los términos sánscritos *puruṣa*, *puṃs*, *ātman*, pero se acostumbra unificar a todos los Espíritus bajo el nombre colectivo de *Espíritu*, *Purusha*, y a hablar así de la oposición en el Sāṃkhya de la Materia Primordial y el Espíritu.

La pluralidad de los *Purushas* o Espíritus (*puruṣabahutva*) está afirmada en múltiples textos: *kārikā* 18 de las *Sāṃkhyakārikās* con el comentario de Gauḍapāda y el de Vācaspati Miśra denominado *Tattvakaumudī*, ed. Srinivasa Ayya Srinivasan; y *sūtras* I, 149-154 y VI, 45 de los *Sāṃkhyasūtras* con los comentarios de Vijñānabhikshu y Aniruddha. La aceptación de una multiplicidad de *Purushas* por parte del Sāṃkhya contrapone este sistema al Vedānta No-dualista de Shaṅkara, que sólo acepta la existencia de un Espíritu único *Brahman / Ātman*.

El Espíritu tiene los siguientes atributos:

–no es ni elemento productor (*prakṛti*, cf. la sección «Nombres de la Materia Primordial» de este mismo capítulo);

–ni es transformación de nada (*vikṛti*, cf. la sección «Atributos de la Materia Primordial» de este capítulo) (*kārikā* 3 d);

–tiene las características contrarias (*viparīta*) a las señaladas para la Materia Primordial (*pradhāna*) por la *kārikā* 11 y el comentario de Gauḍapāda:

–es carente de elementos constitutivos (*aguṇa*);

–es diferenciado (*vivekī*) en el sentido de que él es diferente de la Materia que los *guṇas* constituyen;

–es no-objeto (*aviṣaya*) en el sentido de que no es objeto de experimentación;

–es no-general, no-común (*asāmānya*), en el sentido de que no participa de la constitución de nada material o espiritual;

–es un ser consciente (*cetana*) en cuanto su esencia es el conocimiento puro, la pura conciencia, y

–no lleva a cabo ninguna función productora y por eso es *aprasavadharmin*, «pues nada surge a partir del *Purusha*»: *na hi puruṣāt kiṃcit prasūyate*.

Son también características del *Purusha* algunas de las características de la Materia Primordial no-manifestada (*pradhāna*), referidas por la expresión *tathā ca* de la *kārikā* 11 y explicitadas por Gauḍapāda en su comentario *ad kārikā* 11 (cf. *kārikā* 10):

–es no-causado (*ahetumant*),

–eterno (*nitya*),

–omnipresente (*vyāpin*),

–sin actividad (*akriya*),

–uno (*eka*),

–no fundado (en otro) (*anāśrita*),

–no sujeto a disolución (*aliṅga*),

–sin partes (*niravayava*),

–es dependiente de sí mismo (*svatantra*).

Además el *Purusha*, al igual que la Materia Primordial no-manifestada, es sutil (*sūkṣma*) y, por lo tanto imperceptible, y su existencia sólo puede ser inferida (*anumitāstitva*) (comentario de Gauḍapāda a la *kārikā* 17).

La *kārikā* 19 menciona varias importantes características propias del *Purusha*:

–ser el testigo (*sākṣitva*),

–el aislamiento (*kaivalya*),

–la indiferencia (*mādhyasthya*),

–ser el veedor (*draṣṭṛtva*) y

–ser un no-agente (*akartṛbhāva*).

Todos estos atributos del *Purusha* expresan que él es el inalterable testigo y veedor de todo lo que sucede, sumido en un absoluto aislamiento y en una absoluta indiferencia, y por completo al margen de la acción.

Los *Sāṃkhyasūtras* agregan otros atributos del *Purusha* como:
–asaṅga, «carente de vinculación, asociación o apego» (*sūtra* I, 15), y
–nityaśuddha, «eternamente puro»,
–nityabuddha, «eternamente en posesión del conocimiento»,
–nityamukta, «eternamente liberado» (*sūtra* I, 19),
que Vijñānabhikshu *ad locum* comenta en los siguientes términos:

> *... nitya-śuddhatvaṃ sadā-pāpa-puṇya-śūnyatvaṃ, nitya-buddhatvam alupta-cid-rūpatvaṃ, nitya-muktatvaṃ sadā-pāramārthika-duḥkhā-'yuktatvam.*
>
> [...] «El hecho de ser eternamente puro significa el hecho de ser siempre carente de mal y de bien, el hecho de ser eternamente en posesión del conocimiento significa el hecho de poseer una naturaleza de conciencia indestructible, y el hecho de ser eternamente liberado significa el hecho de estar siempre no-vinculado con el sufrimiento verdadero».

Y agrega un texto de la Revelación (*Śruti*) que dice:

> *... ayam ātmā san-mātro nityaḥ śuddho buddhaḥ satyo mukto nirañjano vibhur iti ...*[50]
>
> «Este *ātman* [entiéndase el *Purusha*] es sólo ser, eterno, puro, en posesión del conocimiento, verdadero, liberado, inmaculado, omnipresente».

LA RELACIÓN ENTRE LA MATERIA Y EL ESPÍRITU, Y SUS EFECTOS

La Materia (*Prakriti*) y el Espíritu (*Purusha*), dos principios dotados de atributos tan opuestos, están desde una eternidad sin comienzo (*anādi*) vinculados entre sí mediante una relación peculiar, que algunos textos

50. Cf. R. Garbe, *Die Sāṃkhya Philosophie*, págs. 296-302.

consideran de simple *proximidad* (*saṃnidhāna*, *sannidhi*, *sānnidhya*) mientras que otros textos califican de *conexión* (*saṃyoga*).[51]

Veamos ahora las importantes consecuencias que se derivan de esta relación entre el *Purusha* y la *Prakriti*. En primer lugar «mediante este contacto (entre ambos) es realizada la creación»: *tatkṛtaḥ* [= *tena saṃyogena kṛtaḥ*] *sargaḥ*: *kārikā* 21 y comentario de Gauḍapāda *ad locum*. La creación, como ya lo hemos explicado, es la evolución de la Materia tanto en sus componentes materiales (los cinco Grandes Elementos materiales, *mahābhūta*, con los cuales se construyen el cosmos y el "cuerpo tosco", *sthūlaśarīra*, de los diversos seres) como en sus componentes "psíquicos" (la *buddhi*, intelecto, inteligencia, el *ahaṃkāra*, ego, y el *manas*, mente, que constituyen el llamado *antaḥkaraṇa*, es decir, el "órgano interno", el cual junto con los cinco *Tanmātras* y los diez *Indriyas* restantes conforma el "cuerpo sutil", *sūkṣmaśarīra*, *liṅga*, de los diversos seres). Cf. *kārikā* 40 con el comentario de Gauḍapāda y *sūtra* III, 9 de los *Sāṃkhyasūtras* y sus comentarios. Estos componentes psíquicos surgen en diferentes etapas de la evolución de la *Prakriti*. Es conveniente recordar aquí que la evolución de la *Prakriti* es un acto mecánico sin intervención de conciencia o voluntad. Cf. *kārikā* 57 y comentario de Gauḍapāda a las *kārikās* 56 y 57.

Luego gracias a esta "proximidad" o "conexión" el *Purusha* se refleja en la *Prakriti* y la *Prakriti* se refleja a su vez en el *Purusha*. Cf. Vijñānabhikshu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad* I, 99, pág. 48, líneas 31-32, edición Garbe:

> *ayam eva ca saṃyoga-viśeṣo buddhy-ātmanor anyo-'nya-pratibimbane hetuḥ.*
>
> «Esta particular conexión entre la *buddhi* y el *ātman* [= *Purusha*] es la causa del reflejo de uno en otro».

51. Para la relación de *proximidad*, cf. Vācaspati Miśra, *Tattvakaumudī ad kārikā* 37, Māṭhara, *Vṛtti*, edición Chaukhamba, *ad kārikā* 2, pág. 18, Vijñānabhikshu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad* I, 99, y Vindhyavāsin, antiguo maestro del Sāṃkhya, citado por Mallisena, *Syādvādamañjarī*, edición Bombay Sanskrit and Prakrit Series, pág. 97, por Vyomaśiva, *Vyomavatī*, edición Chaukhamba, pág. 521, y por Haribhadrasūri, *Yogabindu*, edición Lalbhai Dalpatbhai Series, estrofa 449. Para la relación de *conexión* cf. *kārikās* 20 y 21 de las *Sāṃkhyakārikās* y comentario de Gauḍapāda *ad kārikā* 21, Vijñānabhikshu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad* I, 99, y *Yuktidīpika ad kārikā* 20, pág. 87, línea 18, edición R.C. Pandeya.

El mismo Vijñānabhikshu, pág. 49, líneas 5-6, expresa que:

> *sa cā'yam anyo-'nya-pratibimbo Yoga-bhāṣye Vyāsa-devāiḥ siddhāntitaḥ.*
>
> «Este reflejo mutuo ha sido lógicamente demostrado por el divino Vyāsa en su *Comentario del Yoga* [*ad* IV, 22],»

y que él mismo ha tratado del tema en su *Yogavārttika* (*ad* IV, 22, *Yogavārttika of Vijñānabhikshu*, volumen IV, págs. 93-98, edición de T.S. Rukmani).[52]

La teoría del mutuo reflejo (*parasparapratibimba*) es expuesta en el ámbito del sistema Yoga por Vyāsa, Vācaspatimishra, Shaṅkara, Bhoja, Vijñānabhikshu.[53]

El *Purusha* se refleja (cf. los términos: *pratibimba*, *chāyā*, "imagen reflejada") en *toda* la *Prakriti*, pero es específicamente al *antaḥkaraṇa*, es decir a la *buddhi*, etcétera (órgano interno), al que le transmite una apariencia de conciencia. A continuación citamos la opinión de diversos autores sobre el tema del "reflejo":

Gauḍapāda, comentando la *kārikā* 20:

> *... puruṣaś cetanāvān / tena cetanāvabhāsasaṃyuktaṃ mahadādiliṅgaṃ cetanāvad iva bhavati / yathā loke ghaṭaḥ śītasaṃyuktaḥ śīta uṣṇasaṃyukta uṣṇaḥ / evaṃ mahadādiliṅgaṃ tasya saṃyogāt puruṣasaṃyogāc cetanāvad iva bhavati*).
>
> «[...] El *Purusha* está dotado de conciencia. El cuerpo sutil constituido por la *buddhi*, etcétera, unido a la luz de la conciencia, aparece como dotado de conciencia; así como la experiencia muestra que una vasija unida a algo frío se torna fría, unida a algo caliente, se torna caliente, de la misma manera el cuerpo sutil, constituido por la *buddhi*, etcétera, debido a su conexión con éste, es decir el *Purusha*, aparece como dotado de conciencia».

52. Cf. Shinkan Murakami, «What is *caintanya*?», en *Asiatische Studien* LIII. 3. 1999, págs. 645-665, especialmente los puntos 3. y 4. sobre la relación mutua entre el *Purusha* y la *Prakriti* en el sistema filosófico Sāṃkhya.
53. Cf. *Yogavārttika of Vijñānabhikṣu*, edición de T.S. Rukmani, el *Appendix* 9, págs. 195-202, donde la editora se ocupa del "doble reflejo" en el sistema filosófico Yoga (este apéndice fue publicado como artículo en *Journal of Indian Philosophy*, 1988, núm. 4, págs. 367-376).

Vijñānabhikshu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad* I, 99, pág. 48, líneas 34-36, edición Garbe:

> *... buddhāu cāitanya-pratibimbaś cāitanya-darśanā-'rthaṃ kalpyate, darpaṇe mukha-pratibimbavat.*
>
> «El reflejo de la conciencia [= *Purusha*] en la *buddhi* [= *Prakriti*] es asumido con miras a la visión de la conciencia, al igual que el reflejo del rostro en el espejo».

Vācaspati Miśra, *Tattvakaumudī ad* I, 37:

> *buddhir hi puruṣasaṃnidhānāt tacchāyā'pattyā tadrūpe'va.*
>
> «Pues la *buddhi*, gracias al reflejo [en ella] del *Purusha* debido a la proximidad de éste, aparece como dotada de su [= del *Purusha*] naturaleza,»

cf. *ibidem ad kārikā* 5, la última frase.

La *Yuktidīpikā ad kārikā* 20, pág. 87, línea 18, edición R.C. Pandeya:

> *evaṃ puruṣasaṃyogāviśeṣe buddhighaṭayoḥ śaktito ... buddhir eva cetanārūpāpannevopalabhyate, na ghaṭaḥ.*
>
> «Así siendo la misma la unión del *Purusha* con la *buddhi* y con la vasija [o cualquier otro producto material] de acuerdo con su [intrínseca respectiva] capacidad [...] sólo la *buddhi* es percibida como dotada de una naturaleza consciente, pero no la vasija [o los otros productos materiales]».

Māṭhara, *Vṛtti ad kārikā* 2, pág. 18, edición Chaukhambā:

> *saḥ puruṣaḥ / sannidhisattāmātreṇa cumbaka iva lohasya pravṛttihetur ayam asti ...*
>
> «El *Purusha*, sólo debido a su proximidad, es la causa del movimiento [= actividad, evolución, funcionamiento] [de la *Prakriti*], como el imán [es la causa del movimiento] del acero».

Vindhyavāsin citado por Mallisena, *Syādvādamañjarī*, pág. 97, edición Bombay Sanskrit and Prakrit Series, Bombay, 1933, tiene la siguiente estrofa:

> *puruṣo 'vikṛtātmaiva svanirbhāsam acetanam /*
> *manaḥ karoti sāṃnidhyād upādhi sphaṭikaṃ yathā* // 449
>
> «El *Purusha* de esencia inalterable
> a la mente no-consciente la hace parecida a él
> [es decir, como con conciencia]
> debido a su proximidad,
> como el accesorio [cualquier cosa coloreada
> que se adjunte a un cristal]
> [hace] al cristal [de un color que no es el de él]».

Vyomaśiva, cita esta estrofa de Vindhyavāsin en su *Vyomavatī*, págs. 521-522, edición Chaukhamba, 1983, y la comenta. Reproducimos a continuación parte de su comentario:

> *... evam ayaṃ puruṣo 'vikṛtasvarūpo 'cetanaṃ manaḥ svanirbhāsaṃ cetanam iva karoti sānnidhyān na punar vastutas tasya caitanyaṃ vikāritvāt.*
>
> «[...] de la misma manera este *Purusha* de naturaleza inalterable a la mente no-consciente la hace de una apariencia que es la propia [del *Purusha*, es decir], como dotada de conciencia debido a su proximidad, pero la conciencia de ella [= de la mente] no existe en realidad por el hecho de estar sujeta a cambio».

Existe asimismo, como ya lo expresamos, un reflejo de la *Prakriti* –mejor dicho de la *buddhi*, que es una etapa de la evolución de la *Prakriti*– en el *Purusha*, al cual se refieren los textos que citamos a continuación:

Vijñānabhikshu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya ad* I, 99, págs. 48-49, edición Garbe:

> *yaś ca caitanye buddheḥ pratibimbaḥ, sa cā'rūḍha-viṣayaiḥ saha buddher bhānā-'rtham iṣyate; arthā-'kāratayāi 'vā'rtha-grahaṇasya bud-*

dheḥ sthale dṛṣṭatvena [,] *tāṃ vinā saṃyoga-viśeṣa-mātreṇā'rthabhānasya puruṣe 'py anaucityāt; ... sa cā'rthā-'kāraḥ puruṣe pariṇāmo na sambhavatī'ty arthāt pratibimba-rūpa eva paryavasyati ...* /

«El reflejo de la *buddhi* en la conciencia [= *Purusha*] es postulado con miras a la manifestación de la *buddhi* junto con los objetos que han llegado [al ámbito de su conocimiento], ya que sin ella [= la *buddhi*] no es razonable la manifestación del objeto en el *Purusha* mediante la sola peculiar conexión, en razón de que en el caso de la *buddhi* se sabe que la captación del objeto se da sólo con [la asunción por parte de la *buddhi* de] la forma del objeto [...] y esta forma del objeto no puede darse como una transformación en el *Purusha*, y siendo así se concluye que [la forma del objeto en el *Purusha*] es sólo [algo que tiene] la naturaleza de un reflejo [...]».

Vācaspati Mishra, *Tattvakaumudī ad kārikā* 5:

puruṣas tu sukhādyananuṣaṅgī cetanaḥ. so 'yam [,] *buddhitattvavartinā jñānasukhādinā tatpratibimbitas* [,] *tacchāyāpattyā jñānasukhādimān iva bhavatīti tenānugṛhyate.*

«Y el *Purusha* es indiferente al placer, etcétera, consciente. Él, en quien la *buddhi* se refleja mediante el conocimiento y el placer, etcétera que existen en ella, debido al surgimiento en él de este reflejo es captado como dotado de conocimiento, placer, etcétera».

Āsuri, antiguo maestro del Sāṃkhya, citado por Vyomaśiva, en su *Vyomavatī*, ed. Chaukhamba, 1983, pág. 521:

viviktadṛkpariṇatau buddhau bhogo 'sya kathyate / pratibimbodayaḥ svacche yathā candramaso 'mbhasi.

«Cuando se da la transformación de la *buddhi* [, transformación] en que el *Purusha* queda aparte, se dice que hay una experiencia relacionada con él [= con el *Purusha*], a la manera del surgimiento de la imagen reflejada de la luna en el agua cristalina».

Cf. Mallisena, *Syādvādamañjarī*, pág. 97.

El Espíritu en realidad no está asociado a nada, es eterno, puro, libre, inactivo, carente de cualidades, inalterable, no está encadenado por las reencarnaciones, está eternamente liberado de ellas. Cf. *kārikā* 62 a-b:

> *... na badhyate nāpi mucyate nāpi saṃsarati kaścit.*
>
> «Ningún [*Purusha*] está encadenado,
> ni tampoco liberado, ni transmigra».

Sin embargo, estas cualidades, que aíslan al Espíritu, no impiden que lo que sucede en el individuo viviente, *jīva*, y lo que el individuo viviente experimenta se reflejen en el Espíritu. Se trata de un mero reflejo y sólo metafóricamente se puede decir que lo que sucede en el individuo viviente y sus experiencias se dan en el Espíritu y son de él. Pero este reflejo no tiene ningún efecto en él, no lo altera en lo menor, en nada lo perturba, como la imagen de un objeto reflejado en un espejo no altera al espejo, como una flor roja puesta bajo un cristal no afecta al cristal, aunque el reflejo del color de la flor dé al cristal la apariencia de ser de color rojo.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL PROBLEMA DE LA UNIÓN DEL ALMA Y EL CUERPO EN OCCIDENTE

La "unión" del alma y el cuerpo, que el Sāṃkhya explicó como un *reflejo mutuo*, constituyó una cuestión muy discutida en Occidente y fueron varias las soluciones, a veces fantásticas, que se imaginaron para determinar la naturaleza o forma de esa "unión".

1. Descartes parte de la idea, expresada en *Passions de l'ame* (en *Oeuvres des Descartes*, edición Charles Adam & Paul Tannery, vol. XI, pág. 351, líneas 6-8), I, *Article XXX*, de que:

> *... l'ame est veritablement jointe à tout le corps, & qu'on ne peut pas proprement dire qu'elle soit en quelcune de ses parties, à l'exclusion des autres.*

> «[...] El alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y no se puede propiamente decir que ella esté en algunas de sus partes a exclusión de las otras».

En el *Artículo XXXI*, después de reiterar la idea anterior, afirma que:

... il y a neantmoins en luy quelque partie, en laquelle elle exerce ses fonctions plus particulierement qu'en toutes les autres [págs. 351, línea 27-352, línea 2].

> «[...] Hay sin embargo en él [= el cuerpo] una parte en la cual ella [= el alma] ejerce sus funciones más particularmente que en todas las otras».

Esa parte del cuerpo es:

> *... ny aussi tout le cerveau, mais seulement la plus interieure de ses parties, qui est une certaine glande fort petite, située dans le milieu de sa substance, & tellement suspenduë au dessus du conduit par lequel les esprits de ses cavitez anterieures ont communication avec ceux de la posterieure, que les moindres mouvemens qui sont en elle, peuvent beaucoup pour changer le cours de ces esprits; & reciproquement, que le moindres changemens qui arrivent au cours des esprits, peuvent beaucoup pour changer les mouvemens de cette glande* [pág. 352, líneas 10-20].

> "[...] No todo el cerebro sino solamente la más interior de sus partes, que es una cierta glándula muy pequeña situada en el medio de su substancia, y de tal manera suspendida por encima del conducto por el cual los espíritus desde sus cavidades anteriores tienen comunicación con aquellos de la posterior, que los mínimos movimientos que se dan en ella [la glándula] tienen gran capacidad para cambiar el curso de estos espíritus; y recíprocamente, que los mínimos cambios que se producen en el curso de los espíritus tienen gran capacidad para cambiar los movimientos de esta glándula".

La pequeña "glándula" a que se refiere Descartes en este texto es la *glándula pineal* y los "espíritus" son los *espíritus animales*. En el *Artículo X*, de esta primera parte, el cual lleva por título «Cómo los espíritus animales son producidos en el cerebro» (*Comment les esprits ani-*

maux sont produits dans le cerveau), Descartes explica qué son los espíritus animales:

> *... ces parties du sang tres-subtiles composent les esprits animaux ... ne sont que des corps, & ils n'ont point d'autre proprieté, sinon que ce sont des corps tres-petits, & qui se meuvent tres viste, ... En sorte qu'ils ne s'arestent en aucun lieu* [págs. 334, línea 27-335, línea 9].

> «[...] estas partes muy sutiles de sangre componen los espíritus animales [...] [ellos] no son sino cuerpos y no tienen otra propiedad que ser cuerpos muy pequeños y que se mueven muy rápidamente [...] de suerte que ellos no se detienen en ningún lugar».

En el *Artículo XXXIV*, pág. 354, Descartes señala que estos espíritus además, llevados por la sangre, circulan por todo el cuerpo a través de las arterias que los llevan a su vez a los diversos nervios y músculos.

El alma tiene como única función (*fonction*) el pensar, dar origen a pensamientos (*pensées*), que son de dos clases, a saber: «las acciones del alma» (*les actions de l'ame*) que son todas nuestras voluntades o actos de voluntad (*toutes nos volontés*) y «las pasiones del alma» (*les passions de l'ame*) que son todas las clases de percepciones o conocimientos que se encuentran en nosotros (*toutes les sortes de perceptions ou connoissances qui se trouvent en nous*) (*Artículo XVII*, pág. 342).

Cuando tiene lugar una "acción del alma", es decir, cuando el alma quiere algo,

> *... par cela seul qu'elle veut quelque chose, elle fait que la petite glande, a qui elle est estroitement jointe, se meut en la façon qui est requise pour produire l'effect qui se raporte à cette volonté* [*Artículo XLI*, pág. 360, líneas 2-6],

> "[...] por el solo hecho de que ella quiere alguna cosa, ella hace que la pequeña glándula, a la que ella está estrechamente unida, se mueva de la manera que es requerida para producir el efecto que atañe a esta voluntad».

El *Artículo XLIII*, pág. 361, líneas 12-15, ejemplifica lo anterior:

> *Ainsi enfin, quand on veut marcher, ou mouvoir son corps en quelque autre façon, cette volonté fait que la glande pousse les esprits vers les muscles qui servent à cet effect.*
>
> «Así, finalmente, cuando uno quiere caminar, o mover su cuerpo de alguna otra manera, esta voluntad [que parte "desde el alma"] hace que la glándula empuje los espíritus hacia los músculos que sirven para tal efecto».

El mecanismo que comporta este proceso consiste en que el alma pone en movimiento a la glándula pineal a la que está unida y ésta a su vez impulsa a los espíritus animales hacia la parte del cuerpo involucrada en esa acción del alma para producir en aquella parte del cuerpo el movimiento deseado. Algo similar ocurre con las "pasiones del alma" pero en sentido inverso, es decir "hacia el alma": cuando algún estímulo exterior impacta en uno de los sentidos, como por ejemplo la visión de una imagen terrorífica, se produce un movimiento de los espíritus, parte de los cuales excitan un movimiento particular en la glándula pineal, el cual origina en el alma una determinada reacción, como por ejemplo una "pasión de miedo" (*Artículo XXXVI*, de la parte I, pág. 357). Como dice el *Artículo LI*, primer Artículo de la parte II, pág. 371, líneas 9-12:

> *... la derniere & plus prochaine cause des passions de l'ame n'est autre que l'agitation, dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau.*
>
> «[...] La última y más cercana causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con la cual los espíritus mueven la pequeña glándula que está en medio del cerebro»

–movimiento éste que afecta al alma.

Toda la explicación anterior implica, como lo dice el mismo Descartes en las páginas 351 y 360 arriba citadas, una *estrecha unión* del alma y el cuerpo.

En otros pasajes de sus obras, Descartes se refiere a la relación del alma con el cuerpo ratificando en ellos de un modo general que *entre el alma y el cuerpo se da una relación de unión sumamente estrecha*:

En el Volumen III de su obra, pág. 424, líneas 19-29, en *Responsio ad Hyperaspistem* de agosto de 1641, dice que la mente es diferente del cuerpo, que sin embargo está unida a él (*coniuncta*), que puede ser afectada por el cuerpo y también afectarlo (*afficere*).

En III, pág. 493, líneas 4-17, carta de Descartes a Regius de enero de 1642, expresa que el alma está unida (*vnita*) al cuerpo real y sustancialmente (*realiter et substantialiter*) por un verdadero modo de unión (*per verum modum vnionis*).

En III, pág. 665, líneas 15-24, hay una referencia a la unión, a la fuerza que el alma tiene de mover al cuerpo y el cuerpo de actuar sobre el alma causando en ella sentimientos y pasiones.

En III, pág. 694, líneas 15-21, en carta a Elisabeth de 28 de junio de 1643, donde Descartes acepta la proposición de Elisabeth de atribuir materia y extensión al alma «pues eso no es otra cosa que concebirla unida al cuerpo»: *car cela n'est autre chose que la conceuoir vnie au corps*.

En el volumen IV de sus obras, pág. 166, líneas 11-20, en carta de Descartes al Padre Mesland del 9 de febrero de 1645, él expresa que es el mismo cuerpo el que permanece "juntado y unido" (*ioint & vny*) sustancialmente a la misma alma.

En el volumen V, págs. 221, líneas 30-222, línea 3, Descartes señala que la manera como el alma envía los espíritus animales a las distintas partes del cuerpo depende de la unión del alma con el cuerpo.

En el volumen IX, pág. 64, Meditación VI, dice:

> *La nature m'enseigne aussi par ces sentimens de douleur, de faim, de soif, &c., que ie ne suis pas seulement logé dans mon corps ainsi qu'vn pilote en son nauire, mais, outre cela, que ie luy suis conioint tres-étroittement & tellement confondu & meslé* [en la versión latina: *arctissime esse conjunctum et quasi permixtum ...*], *que ie compose comme vn seul tout auec luy*. Cf. texto latino en volumen VII, pág. 81, líneas 1-5.
>
> «La naturaleza me enseña también por estos sentimientos de dolor, de hambre, de sed etcétera, que yo no sólo habito en mi cuerpo así como un piloto en su navío, sino que además de eso yo le estoy unido muy estrechamente y a tal punto confundido y mezclado, que yo compongo como un solo todo con él».

En el texto recién citado debemos entender el *yo* como refiriéndose al *alma*, según surge de una conversación entre Descartes y Burman del 16 de abril de 1648, registrada en el volumen V, págs. 144-179, en que cuando Burman, comentando la expresión latina *arctissime esse conjunctum et quasi permixtum*, pregunta (pág. 163) de qué manera el alma puede ser afectada por el cuerpo y *vice versa*, siendo de naturaleza completamente diferente, Descartes le contesta que:

> *hoc explicatu difficillimum; sed sufficit hîc experientia, quae hîc adeo clara est, ut negari nullo modo possit.*
>
> «Esto es dificilísimo de explicar, pero la experiencia en este caso es suficiente, la cual a tal punto es clara que de ningún modo puede ser negada».

Asimismo confirma lo anterior la comparación del piloto y del navío utilizada por Descartes y que podría tener su origen en Aristóteles, *De anima*, pág. 413 a.

La idea de una *estrecha unión* y aún de *confusión* y *mezcla* del alma y el cuerpo está en evidente oposición a la idea de que el alma y el cuerpo son esencialmente diferentes y de muy contraria naturaleza: la naturaleza del alma es el pensamiento, la naturaleza del cuerpo es la extensión. La distinción del alma y el cuerpo, con el dualismo que ella implica, constituye un elemento fundamental del sistema cartesiano. Descartes la afirma por ejemplo en el *Discours de la Méthode*, *Quatriesme Partie*, volumen VI, pág. 33, líneas 7-9, y en *Principes* I, § 8, volumen IX, pág. 28.[54]

La unión del alma y el cuerpo tal como la explica Descartes fue objeto de críticas. En el capítulo XVII de la obra citada de Hamelin se menciona a varios pensadores que criticaron la tesis de Descartes.

Agreguemos a ellos a Leibniz, quien en su artículo «Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps», pág. 216, ed. Insel Verlag, *Philosophische Schriften*, Band I, expresa:

54. Cf. O. Hamelin, *El sistema de Descartes*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1949, capítulo XVII, donde se expone en detalle las pruebas que da Descartes para fundamentar esa distinción.

> *Car je ne trouvois aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'ame, ou* vice versa *ny comment une substance peut communiquer avec une autre substance creée.*
>
> «Pues yo no encontraba ningún medio de explicar cómo el cuerpo hace pasar algo al alma o *vice versa*, ni cómo una sustancia puede comunicarse con otra sustancia creada».

Y en *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Première Partie*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1, pág. 294 (59), ed. Insel Verlag, afirma:

> *Les philosophes de l'école croyaient qu'il y avait une influence physique réciproque entre le corps et l'âme; mais depuis qu'on a bien considéré que la pensée et la masse étendue n'ont aucune liaison ensemble, et que ce sont des créatures qui diffèrent* toto genere, *plusieurs modernes ont reconnu qu'il n'y a aucune* communication physique *entre l'âme et le corps, quoique la* communication métaphysique *subsiste toujours, qui fait que l'âme et le corps composent un même* suppôt, *ou ce qu'on appelle une* personne.
>
> «Los filósofos de la Escuela [= los Escolásticos] creían que había una influencia física recíproca entre el cuerpo y el alma; pero desde que se ha considerado bien que el pensamiento y la masa extensa no tienen ninguna unión entre sí, y que son creaturas que difieren *toto genere*, muchos modernos han reconocido que no hay ninguna *comunicación física* entre el alma y el cuerpo, aunque la *comunicación metafísica* subsiste siempre, la cual hace que el alma y el cuerpo compongan una misma *base*, o lo que se llama una *persona*".[55]

2. Luego Leibniz agrega en su citado artículo «Système Nouveau», pág. 216, que los discípulos de Descartes viendo que la opinión de su maestro acerca de la unión del alma y el cuerpo era inconcebible (*incon-*

55. Cf. los siguientes pasajes en que Leibniz reitera su opinión de que el alma no puede influir en el cuerpo, haciéndolo actuar de determinada forma, ni el cuerpo en el alma, provocando en ella determinadas reacciones: *Essais de Théodicée*, Band II, 1, *Préface*, págs. 54-55; *ibidem*, Band II, 1, *Première Partie*, pág. 296 (61); «Système nouveau», en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 216 (13); *Monadologie*, *ibidem*, § 51.

cevable), adoptaron otra explicación acerca de esa unión, que Leibniz expone en los siguientes términos:

> *... Ses disciples ... jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naistre des pensées dans l'ame à l'occasion des mouvemens de la matiere; et lorsque nostre ame veut remuer le corps à son tour, il jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paroissoit encor inconcevable, ils ont crû que Dieu donne du mouvement à un corps à l'occasion du mouvement d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent* Le Systeme des Causes occasionells, *qui a esté fort mis en vogue par les belles reflexions d'Auteur de la Recherche de la Verité.*

> «[...] Sus discípulos [...] juzgaron que nosotros sentimos las cualidades del cuerpo porque Dios hace nacer pensamientos en el alma con ocasión de los movimientos de la materia; y cuando nuestra alma quiere mover el cuerpo a su vez, ellos juzgaron que es Dios quien lo mueve por ella. Y como la comunicación de los movimientos les parecía todavía inconcebible ellos creyeron que Dios da movimiento a un cuerpo con ocasión del movimiento de otro cuerpo. Es lo que ellos llaman *el Sistema de las Causas ocasionales*, que ha sido puesto muy en boga por las bellas reflexiones del Autor de *La Recherche de la Verité* [Malebrache]».[56]

De acuerdo, pues, con este *sistema de las causas ocasionales*, queda rota toda conexión entre el alma y el cuerpo, más aún toda comunicación entre ellos: si el alma quiere producir algo (un movimiento) en su cuerpo, Dios lo realiza, y si el cuerpo tiene una determinada experiencia (contacto con algo desagradable o doloroso), Dios provoca en el alma la correspondiente reacción (desagrado o dolor). Desaparece así toda posibilidad de que uno afecte al otro directamente. La intervención de Dios es permanente: en toda *ocasión* Él es siempre la *causa* directa por la cual el cuerpo se comporta en la forma en que corresponde exactamente a lo que está sucediendo en el alma y *vice versa*.[57]

56. Cf. Leibniz, *Essais de Théodicée, Première Partie*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1, págs. 296-297 (61).
57. Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía, sub* «Ocasionalismo», vol. III, págs. 2612-2615; *Historisches Wörterbuch der Philosophie, sub* «Occasionalismus», Band 6, col. 1090-1091; el artículo «Okkasionalismus» de Jürgen Mittelstrass, en *Enzyklopädie Philosophie und*

De acuerdo con Leibniz, «Eclairsissement des difficultés», en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 262, artículo que contiene las críticas presentadas por Bayle a su sistema, en el caso de aceptar esta teoría de las *causas ocasionales* habría que aceptar que Dios estaría realizando todo el tiempo milagros o que contaría con la asistencia de ángeles encargados expresamente de esta tarea.

Desde un punto de vista teológico, la intervención de ángeles no constituiría una dificultad, ya que la fuerza impulsora para la realización de movimientos que requerían mucho mayor esfuerzo, tales como los movimientos de las estrellas, era atribuida a los ángeles.[58]

3. Leibniz reemplaza el *sistema de las causas ocasionales* de los discípulos de Descartes por un sistema propio, el famoso *sistema de la armonía preestablecida*. La idea básica de este sistema es que el alma y el cuerpo, aunque constituyendo una persona, son como dos autómatas, cada uno de los cuales ha sido programado hasta en el más mínimo detalle por Dios en el momento en que Él los creó en forma tal que existe una absoluta correspondencia entre lo que sucede en uno y el otro. Si, por ejemplo, en un determinado momento el alma debido a la programación de que ha sido objeto desea mover un brazo, en ese mismo momento en el cuerpo, también debido a la programación de que ha sido objeto, se producirá el movimiento correspondiente a, acorde con ese deseo del alma. En el sistema de las *causas ocasionales* de los discípulos de Descartes Dios está interviniendo constantemente en todo momento para hacer efectiva la correspondencia entre lo que sucede en el alma y debe suceder en el cuerpo y *vice versa*, mientras que en el sistema de Leibniz de la *armonía preestablecida*, Dios interviene de una sola vez para siempre para la programación del alma y del cuerpo en absoluta correspondencia.

La concepción leibniziana de la *armonía preestablecida* se encuentra desarrollada especialmente en: 1. el artículo «Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps», publicado en París en 1695

Wissenschaftstheorie, vol. 2, págs. 1067-1068, y F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts* 2, págs. 405-423, *B. Der Occasionalismus* en artículos de Geneviève Rodis-Lewis (sobre Louis de La Forge y Géraud de Cordemoy) y págs. 740-741 (sobre Nicolas Malebranche).

58. Cf. Tiziana Suarez-Nani, *Les anges et la philosophie*.

en el *Journal des Scavans* (= ed. de Insel Verlag *Philosophische Schriften* Band I, págs. 191- 226), y en 2. un grupo de "aclaraciones" (*eclaircissements*) que fueron surgiendo en el año 1696 como respuestas a críticas que él había recibido, suscitadas por su sistema de la armonía preestablecida (= ed. de Insel Verlag *Philosophische Schriften* Band I, págs. 226-319).[59]

Damos a continuación algunos pasajes tomados de los mencionados textos de Leibniz que se refieren a dos aspectos de la doctrina de la *armonía preestablecida*, la "programación" por adelantado del alma y del cuerpo y la "coordinación" de ambos:

> *Nous avons dit que la notion d'une substance individuelle enferme une fois pour toutes tout ce qui luy peut jamais arriver*, en *Discours de métaphysique* (13.), en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 84.
>
> «Hemos dicho que la noción de una sustancia individual encierra de una vez por todas todo lo que le puede suceder siempre».

En esa misma sección 13. del *Discours*, págs. 86-88, Leibniz da a continuación de lo anterior un ejemplo:

> *... puisque Jules Cesar deviendra Dictateur perpetuel et maistre de la Republique, et renversera la liberté des Romains, cette action est comprise dans sa notion ... et puisque Dieu luy a imposé ce personnage, il luy est desormais necessaire d'y satisfaire ...*
>
> "[...] puesto que Julio César se convertirá en Dictador perpetuo y amo de la República, y destruirá la libertad de los Romanos, esta acción está comprendida en su noción [...] y puesto que Dios le ha impuesto

59. Señalemos que la concepción leibniziana de la *armonía preestablecida* se encuentra además: en pasajes aislados de un estudio escrito en latín en 1694, denominado *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* (= ed. y trad. de P. Schrecker, en *Leibniz. Opuscules philosophiques choisis*, págs. 160-167); de otro estudio llamado *Discours de métaphysique* de 1686 (= ed. de Insel Verlag *Philosophische Schriften* Band I, págs. 51-172); y asimismo de su obra *Essais de Théodicée*, publicada ya en 1710 (= ed. de Insel Verlag *Philosophische Schriften* Band II, 1 y Band II, 2); en algunos Artículos de la *Monadologie* de 1714 (= ed. de Insel Verlag *Philosophische Schriften* Band I, págs. 438-483), y en el breve tratado *De ipsa natura* de 1698 (= ed. y trad. de P. Schrecker, en *Leibniz. Opuscules philosophiques choisis*, Paris: Vrin, 2001, págs. 192- 237, especialmente págs. 212-213).

este personaje, le es desde ese momento necesario satisfacer esa imposición [...]».

En el párrafo 16. del mismo tratado, pág. 102, Leibniz expresa que:

> *... rien ne leur peut arriver d'extraordinaire ny de surnaturel, veu que tous leur evenemens ne sont que des suites de leur nature ...*
>
> «[...] nada puede sucederles ni de extraordinario ni de sobrenatural [a los hombres y a las otras sustancias] dado que todos sus acontecimientos no son sino una secuencia de su naturaleza [...]».

Ibidem, párrafo 33., pág. 150, afirma:

> *... tout ce qui arrive à l'ame et à chaque substance, est une suite de sa notion, donc l'idée même ou essence de l'ame porte que toutes ses apparences ou perceptions luy doivent naistre* (sponte) *de sa propre nature, et justement en sorte qu'elles répondent d'elles mêmes à ce qui arrive, dans tout l'univers, mais plus particulierement et plus parfaitement à ce qui arrive dans le corps qui luy est afectée...*
>
> «[...] todo lo que le pasa al alma y a cada sustancia es una consecuencia de su noción; por lo tanto, la idea misma o esencia del alma implica que todas sus manifestaciones o percepciones le deben nacer espontáneamente (*sponte*) de su propia naturaleza, y justamente de manera que ellas respondan de por sí mismas a lo que ocurre en todo el universo, pero más particularmente y más perfectamente a lo que ocurre en el cuerpo que le ha sido asignado [...].

En el «Systeme nouveau», en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 218 (14.), dice:

> *Dieu a creé d'abord l'ame ou toute autre unité reelle de telle sorte, que tout luy doit naistre de son propre fonds, par une parfaite* spontaneité *à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite* conformité *aux choses de dehors ... les perceptions ou expressions des choses externes arrivant à l'ame à point nommé, un vertu de ses propres loix, comme dans un monde à part, et comme s'il n'existoit rien que Dieu et elle ... il*

y aura un parfait accord entre toutes ces substances, qui fait le même effect qu'on remarqueroit si elles communiquoient ensemble par une transmission des especes, ou des qualités que le vulgaire des Philosophes s'imagine. De plus, la masse organisée, ... estant exprimée plus prochainement par elle, et se trouvant reciproquement preste à agir d'elle-même, suivant les loix de la machine corporelle, dans le moment que l'ame le veut, sans que l'un trouble les loix de l'autre, les esprits et le sang ayant justement alors les mouvemens qu'il leur faut pour repondre aux passions et aux perceptions de l'ame, c'est ce rapport mutuel reglé par avance dans chaque substance de l'univers, qui produit ce que nous appellons leur communication, *et qui fait uniquement* l'union de l'ame et du corps.

«Dios ha creado primeramente el alma o cualquier otra unidad real de tal manera que todo debe nacer de su propio fondo, por una perfecta *espontaneidad* con relación a sí misma, y sin embargo con una perfecta *conformidad* con las cosas de afuera [...] las percepciones o expresiones de las cosas externas llegan al alma en el momento preciso, en virtud de sus propias leyes, como en un mundo aparte y como si no existiese sino Dios y ella [...] habrá un perfecto acuerdo entre todas estas sustancias, que hace el mismo efecto que se percibiría si ellas se comunicasen entre sí por una transmisión de especies o de cualidades como la mayoría de los Filósofos imagina. Además siendo la masa organizada [= el cuerpo] [...] expresada más cercanamente por ella [= el alma] y encontrándose recíprocamente lista para actuar de por sí misma, siguiendo las leyes de la máquina corporal en el momento en que el alma lo quiere, sin que el uno perturbe las leyes del otro, teniendo los espíritus y la sangre justamente en ese momento los movimientos que le son necesarios para responder a las pasiones y a las percepciones del alma –es esta relación mutua regulada por adelantado en cada sustancia del universo la que produce lo que nosotros llamamos su *comunicación* y que constituye únicamente *la unión del alma y del cuerpo*».

En el mismo artículo «Systeme nouveau», *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 220 (15.), Leibniz se cuestiona:

Car pourquoy Dieu ne pourroit il pas donner d'abord à la substance une nature ou force interne qui luy puisse produire par ordre (comme

dans un Automate spirituel ou formel, mais libre *en celle qui a la raison en partage) tout ce qui luy arrivera, c'est à dire, toutes les apparences ou expressions qu'elle aura, et cela sans le secours d'aucune creature? ... Et cette nature de l'ame estant representative de l'univers d'une maniere tres exacte (quoyque plus ou moins distincte), la suite des representations que l'ame se produit, répondra naturellement à la suite des changemens de l'univers même: comme en échange le corps a aussi esté accommodé à l'ame, pour les rencontres où elle est conçue comme agissante au dehors.*

«Pues, ¿por qué Dios no podría dar primero a la sustancia una naturaleza o una fuerza interna que pueda hacerle producir en orden (como en un *Autómata espiritual o formal, pero libre* en aquella [sustancia] que participa de la razón) todo lo que le sucederá, es decir, todas las manifestaciones o expresiones que ella tendrá, y esto sin la ayuda de ninguna creatura? [...] Y siendo esta naturaleza del alma representativa del universo de una manera muy exacta (aunque más o menos clara), la sucesión de las representaciones que el alma produce en sí responderá naturalmente a la secuencia de los cambios del universo mismo: como a su vez el cuerpo ha sido acomodado al alma, para los encuentros en que ella es concebida como actuando hacia el exterior».

En la segunda "aclaración" (*Second Eclaircissement*), en *Philosophische Schriften*, Band I, pág. 240:

Ainsi il ne reste que mon hypothese, c'est à dire que la voye de l'harmonie pré-établie *par un artifice divin prevenant, lequel a formé dès le commencement chacune des ces substances, qu'en ne suivant que ses propres loix qu'elles a receues avec son estre, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avoit une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettoit tousjours la main, au delà de son concours general.*

«Así sólo queda mi hipótesis, es decir, *la vía de la armonía preestablecida* por un artificio divino previo, el cual ha formado desde el comienzo cada una de estas sustancias [el alma y el cuerpo], que, siguiendo [cada una] sólo sus propias leyes que ella ha recibido con su ser, concuerda [cada una] sin embargo con la otra, como si hubiera una influencia mutua [según la idea tradicional], o como si Dios pusiese siempre su

> mano [como en el sistema de las causas ocasionales] además de su participación general».[60]

En la Segunda "aclaración" (*Second Eclaircissement*), pág. 238, y en la carta de Leibniz sobre las dificultades presentadas por Bayle, págs. 242-244, Leibniz, para ilustrar su teoría de la *armonía preestablecida* recurre a la imagen de dos relojes perfectamente sincronizados. Se podría hoy aducir la imagen de dos robots [¡Autómatas!] programados en sus más mínimos detalles de tal manera que cuando en uno se produce un determinado movimiento en el otro se da otro movimiento acorde con el anterior. En el caso de los dos robots como en el de los dos relojes se trata de movimientos físicos, en el caso del alma y del cuerpo, en el alma se da un "movimiento" psíquico y en el cuerpo se da un "movimiento" físico.

La misma imaginación y fantasía que reina en la teoría de la *armonía preestablecida* se hace presente también en la teoría de las *mónadas*, en la cual Leibniz utiliza también su concepto de armonía preestablecida para resolver el problema del vínculo entre las mónadas. Bertrand Russell, en su *A History of Western Pilosophy*, pág. 596, refiriéndose a las "hipótesis filosóficas" de Leibniz, entre las cuales se encuentran las dos mencionadas teorías, declara que «*though fantastic, are very clear*»; y Francisco Miró Quesada, en el capítulo dedicado a Leibniz del libro editado por David Sobrevilla, *La filosofía alemana*, tiene severos calificativos para la *monadología*: «(teoría) absurda» (pág. 26), «(tema) extraño y absurdo», «alejado del sentido común» (pág. 27), «extraña teoría» (pág. 30), «(concepción) tan contraria al sentido común, que parece ridícula» (pág. 31), aunque termina elogiándola desde una perspectiva filosófica.

Es digno de mención el hecho de que en las explicaciones filosóficas tanto de la unión del alma y el cuerpo ofrecidas por los discípulos de Descartes y Leibniz como en la teoría leibniziana de las mónadas la noción de Dios tiene una función de primera importancia. Es un caso más de la intervención de un dogma cultural ocultado por los filósofos bajo el nombre de "uso filosófico de Dios".

60. Cf. Tercera "aclaración" (*Eclaircissement*), extracto de una carta de Leibniz, en *Philosophische Schriften*, Band I, págs. 244-246; "aclaración" de las dificultades presentadas por Bayle, *ibidem*, págs. 254, 256, 260, 262, etcétera; *Essais de Théodicée*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1, *Préface*, págs. 44, 48, *Premiere Partie*, pág. 298; Band II, 2, *Troisieme Partie*, págs. 238, 244; *Monadologie* 7, 51, 61, 64, etcétera.

EL *JĪVA*, "INDIVIDUO VIVIENTE", Y EL CUERPO SUTIL. LA TRANSMIGRACIÓN

1. Con la creación del cuerpo tosco y el cuerpo sutil (véase en este mismo capítulo la sección «La relación entre la Materia y el Espíritu, y sus efectos») y el reflejo del Espíritu sobre la Materia (*buddhi*, etcétera), que le imparte *una como conciencia*, se constituye un *jīva*, que llamaremos "individuo viviente", cuya existencia y funcionamiento se debe así en parte a sus elementos materiales (físicos y psíquicos) y en parte a la *influencia* que la cercanía del Espíritu ejerce sobre la Materia. Gracias a ese reflejo, el *jīva* está dotado de vida y, en consecuencia, piensa, siente, desea, actúa, etcétera. Los *jīvas* son los seres que nuestra experiencia de la realidad empírica nos revela. Todos los procesos indicados se dan en el complejo de componentes físicos y de componentes psíquicos, o sea en el ámbito de la Materia, son ajenos al Espíritu, cuya conexión o proximidad con la Materia es, sin embargo, la causa de la constitución de ese ser viviente.

2. Además, uno de los componentes del ser viviente, el cuerpo sutil, cuya composición hemos indicado anteriormente, transmigra, pasando de una existencia a otra, encarnándose en cada reencarnación en diferentes cuerpos toscos, acarreando consigo las impresiones subliminales que las experiencias que ha tenido el individuo viviente han dejado en él y asumiendo el destino que le corresponde de acuerdo con su *karman* (méritos y deméritos acumulados en reencarnaciones anteriores).

El Comentario de Gauḍapāda *ad kārikā* 39 dice:

> *tair ārabdhaṃ śarīraṃ karmavaśāt paśumṛgapakṣisarīsṛpasthāvarajātiṣu saṃsarati dharmavaśād indrādilokeṣu / evam etan niyataṃ sūkṣmaśarīraṃ saṃsarati ...*
>
> "El cuerpo constituido por ellos [= los elementos sutiles] por la fuerza del *karman* se reencarna en las especies de ganado, bestias salvajes, pájaros, reptiles, plantas, por la fuerza del bien [que haya realizado] [renace] en los mundos de Indra, etcétera; así este cuerpo sutil que es permanente transmigra [...]».

y la *kārikā* 40 y el comentario de Gauḍapāda describen cómo el cuerpo sutil transmigra.

La transmigración es, como es bien sabido, un *dogma cultural* del pensamiento indio, es decir, un principio fundamental, una pre-suposición, una premisa, un postulado que es tomado en cuenta por la mayoría de los sistemas filosóficos indios cuando ellos construyen sus teorías. La transmigración (*saṃsāra*), la inexistencia de comienzo (*anāditva*) de todo lo que existe y las impresiones subliminales (*vāsanā*) acumuladas en la parte subconsciente de la mente son los tres más importantes dogmas culturales indios, como ya lo hemos dicho. Estos dogmas culturales parecen poseer una existencia autónoma, son admitidos incluso por personas que no adhieren a la tradición religiosa oficial y *a priori* no necesitan para su aceptación un fundamento racional.

La filosofía occidental tiene también sus propios dogmas culturales, como la existencia de Dios y la existencia del alma, y muchos filósofos occidentales construyeron sus sistemas dándoles a ellos una indiscutible validez.[61]

Aunque en un grado mucho menor que en la India, la transmigración también atrajo el interés u obtuvo la aceptación de muchos filósofos y pensadores en Grecia y Europa.[62]

3. Ahora bien, cuando los diferentes individuos vivientes (que forman parte de la misma serie de reencarnaciones) han acumulado gracias a su conducta moral abundantes méritos, entonces en uno de esos individuos (al que le tocará ser el último en la serie de reencarnaciones) sur-

61. Sobre la transmigración en la India, véanse los artículos «Saṃsāra» de Lambert Schmithausen, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, col. 1163-1167, y su bibliografía; y F. Tola y C. Dragonetti, «Saṃsāra y Nirvāṇa», en *Filosofía y Literatura de la India*, págs. 13-31; y sobre los principios filosóficos indios, véanse F. Tola, «Fundamental Principles of Indian Philosophy», en *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, págs. 680-688.

62. Sobre la creencia en la transmigración en Occidente, véanse: los artículos «Transmigration» de diferentes autores en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. XII, págs. 425-440; «Seelenwanderung» de W. Burkert y L. Sturlese, en *Historische Wörterbuch der Philosophie*, vol. 9, col. 117-121; y «Seelenwanderung» de Jürgen Mittelstrass, vol. 3, págs. 747-748; Manfred Krüger, *Ichgeburt*; Helmut Zander, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antique bis Heute*; y Michel Hulin, «Die Seelenwanderung: Indo-griechischer Mythos oder Herausforderung an das zeitgenössische Denken?», en Fritz Graf·Erik Hornung·Hrsg., *Wanderungen*, Wilhelm Fink Verlag. Entre los filósofos y pensadores que aceptaron la transmigración, mencionados por los citados autores, se encuentran: los Órficos, Pitágoras, Empédocles, Platón, Herodoto, Plutarco, Albino, Plotino, Porfirio, Iámblico; Basileides, Orígenes, Proclo; Marsilio Ficino, Giordano Bruno; Lessing, Bonnet, etcétera. Es interesante señalar que incluso a fin del siglo XX la Iglesia Católica sintió la necesidad de rechazar la creencia en la "transmigración de las almas" o "reencarnación". Cf. M. Krüger, *Ichgeburt*, pág. 319.

ge mediante el estudio, la reflexión racional y la intuición directa *el conocimiento* de que el Espíritu y el individuo viviente son totalmente diferentes y de que la Materia nada tiene que hacer con el Espíritu. Con ese individuo viviente (complejo formado por el cuerpo tosco y el cuerpo sutil), gracias al mencionado conocimiento, termina la serie de reencarnaciones de la cual él formó parte junto con los otros individuos vivientes que también formaron parte de ella. El cuerpo sutil de ese individuo viviente no transmigra más y no siendo la existencia otra cosa que transmigración, la existencia para ese individuo viviente concluye: el *jīva*, el individuo viviente, liberado de las reencarnaciones deja de existir, el cuerpo sutil y el cuerpo tosco se reabsorben en la Materia, y la Materia "deja la escena", desaparece para el Espíritu que estuvo conectado con ese *jīva* liberado; y rota la relación de proximidad que unía al Espíritu con la Materia, se restablece el aislamiento (*kaivalya*) del Espíritu, él queda solo sin que nadie y nada se le contraponga. Ésta es la condición trascendente del Espíritu. Esta doctrina está expresada en las estrofas de las *Sāṃkhya-kārikās* que citamos a continuación:

Kārikā 44 c-d:

jñānena cāpavargo viparyayād iṣyate bandhaḥ //

«Se postula que con el conocimiento
se obtiene la Liberación;
con lo contrario [es decir, con la ignorancia],
el encadenamiento [al ciclo de las reencarnaciones]».

La *kārikā* 2 d y el comentario de Gauḍapāda nos dicen de qué tipo de conocimiento se trata: el conocimiento discriminativo de lo que son la Materia manifestada, la Materia no-manifestada y el Conocedor [= el *Purusha*]: *vyāktāvyāktajñavijñānāt*.

La *kārikā* 59 compara a la Materia en el momento de la Liberación con una bailarina que "deja la escena" al finalizar su danza después de haberse dejado ver; desiste de actuar.

Finalmente, la *kārikā* 68 describe en estos términos a la Liberación:

prāpte śarīrabhede caritārthatvāt pradhānavinivṛttau /
aikāntikam ātyantikam ubhayaṃ kaivalyam āpnoti //

«Alcanzada la separación del cuerpo,
habiendo cesado en su funcionamiento la Materia
por haber alcanzado su finalidad,
[el Espíritu] alcanza el aislamiento
que es a la vez absoluto y definitivo».

Si en el caso del sistema de Shaṅkara el alma desde una eternidad sin comienzo ha estado sometida al error que le impedía verse como lo que realmente es, como *Brahman*, lo Absoluto, para el Sāṃkhya, igualmente desde una eternidad sin comienzo, el Espíritu ha estado en conexión con proximidad de aquella parte de la Materia, configurada como los individuos vivientes integrados en una misma serie de reencarnaciones, que le correspondía –conexión o proximidad que se ha mantenido en el curso de esas reencarnaciones. La conexión o proximidad con la Materia ha sido el destino de penuria que le tocó al Espíritu; terminar con esa conexión o proximidad y aislarse en sí es su Liberación, su salvación.

También en el caso del Sāṃkhya como en el caso de Shaṅkara no cabe preguntar cuándo, cómo y por qué el espíritu "se conectó con" o "se aproximó a" la Materia, ya que esa conexión o proximidad existió desde siempre, desde una eternidad que no tuvo inicio.

Si para Shaṅkara el fin de la existencia es la superación del error por el conocimiento, para el Sāṃkhya lo es que el Espíritu, gracias al conocimiento que surgió en el complejo material, se quede lejos de la Materia.

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL "CUERPO SUTIL" DE LEIBNIZ

La noción de "cuerpo sutil" del Sāṃkhya recuerda la noción de "*corps subtil*" a que se refiere Leibniz en su tratado de 1702, *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel unique* (existe traducción española en: Leibniz, *Tratados fundamentales*, págs. 66-88) pág. 533:

Car pourquoy l'ame ne pourroit elle pas tousjours garder un corps subtile, organisé à sa manière, qui pourra même reprendre un jour ce qu'il faut de son corps visible dans la resurrection, puisqu'on accorde aux bien-heureux un corps glorieux, et puisque les anciens peres ont accordé un corps subtile aux anges.

> «¿Por qué el alma no podría conservar siempre –afirma Leibniz– un cuerpo sutil, organizado a su manera –el cual podría asimismo retomar un día, en la resurrección, lo que es necesario de su cuerpo visible– puesto que se concede a los bienaventurados un cuerpo glorioso y los padres antiguos [de la Iglesia] han concedido un cuerpo sutil a los ángeles?».

Los Padres de la Iglesia expresaron diversas opiniones con relación al cuerpo de los ángeles. Según René Roques, en su Introducción a *Denis l'Aréopagite, La Hiérarchie Céleste*, pág. LXXI, que sigue a Petau, *De Angelis*, en J.B. Thomas, *Opus de theologicis dogmatibus*, numerosos Padres y de los más grandes han afirmado que los ángeles tienen un cuerpo (Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, Teognostes, Hilario, Ambrosio, Agustín etcétera) (Petau, págs. 5-12). Basilio habla de una creación inteligible para los ángeles (*νοητὴν κτίσιν*), pero parece atribuirles también a veces cuerpos materiales, aunque muy sutiles (*très subtils*) (Petau, pág. 6). Afirman la espiritualidad pura de los ángeles: Gregorio el Taumaturgo, Tito el Jorobado, Gregorio de Nisa, Eusebio, Epifanes, Teodoreto, Crisóstomo, etcétera (Petau, págs. 12-14).

En su artículo «System nouveau de la nature», págs. 208-210 (7.), expresa Leibniz su adhesión a la idea de la conservación

> *... non seulement de l'ame, mais encor de l'animal même et de sa machine organique, quoyque la destruction des parties grossieres l'ait reduit à une petitesse qui n'echappe pas moins à nos sens que celle où il estoit avant que de naistre.*

> "[...] no solamente del alma, sino también del mismo animal y de su máquina orgánica, aunque la destrucción de las partes toscas lo haya reducido a una pequeñez que no escapa a nuestros sentidos menos que aquella que él tenía antes de nacer».

Cf. *Opuscules et fragments inédits*, editado por L. Couturat, pág. 16 § 13:

> *... ideo etiam corpus ejus* [animae] *ad magnam quidem subtilitatem redigi, penitus autem destrui non potest.*

> "[...] por lo tanto su [= del alma] cuerpo puede ser reducido en verdad a una gran sutileza, pero no puede ser destruido por entero».

EL ATEÍSMO DEL SĀṂKHYA

Uno de los rasgos característicos del sistema filosófico Sāṃkhya, que por un lado lo contrapone a gran parte de los sistemas ortodoxos de la India y, por otro lado, lo entronca con una larga tradición de Ateísmo igualmente muy poderosa en la India, es su negación de la existencia del *Īśvara*, "Señor", "Dios", caracterizado principalmente por dos atributos, el de Creador y Gobernante del universo. Entre los sistemas filosóficos de la India de tendencia atea se encuentran el Sāṃkhya y la Mīmāṃsā, que son considerados sistemas ortodoxos, el Jainismo y el Budismo, que son considerados heterodoxos, pero que aceptan un orden moral,[63] y los Materialistas, que niegan la existencia de todo orden moral. Ver la sección «El Materialismo *sui generis* del Sāṃkhya» en este mismo capítulo.

En numerosos pasajes de las *Sāṃkyakārikās* y de los *Sāṃkhyasūtras*, y en sus respectivos comentarios, aparece rotundamente expresada esta posición atea del Sāṃkhya:

En su comentario del *sūtra* V, 46, Vijñānabhikshu se refiere al rechazo o negación del *Īśvara* por parte del Sāṃkhya (*īśvara-pratiṣedha*).

En el comentario del *sūtra* V, 126, abiertamente expresa que la finalidad de este *sūtra* es dejar establecida la inexistencia del *Īśvara* (*īśvarābhāva*).

En el del *sūtra* V, 127 sostiene que la tesis de la existencia del *Īśvara* no ha sido probada (*īśvarasya asiddher*; cf. *sūtras* I, 92: *īśvarāsiddheḥ*; I, 93: *neśvarasiddhir*; V, 2: *īśvarāsiddher*).

Y en el comentario del mismo Vijñānabhikshu *ad sūtra* V, 5 *in fine*, se encuentra una referencia a la imposibilidad de un "señorío" eterno: *nityaiśvaryānupapater*.

Además en otros muchos pasajes de los textos del Sāṃkhya se desarrollan los argumentos para fundamentar la tesis de la inexistencia de Dios.

1. Una de las ideas centrales de estos argumentos es que no existen pruebas que hayan demostrado la existencia de Dios o, en términos propios del lenguaje filosófico indio, no hay ningún medio válido de cono-

63. Véanse al respecto S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol. II, págs. 424-429; Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. I, págs. 402-403, y H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*.

cimiento (*pramāṇa*), como la percepción (*pratyakṣa*), la inferencia (*anumāṇa*), y el testimonio verbal (= la Revelación o la Tradición) (*śabda*) que fundamente la existencia de Dios.

En el *Sāṃkhyasūtra* V, 10 se afirma en forma general con relación al *Īśvara* la inexistencia de un *pramāṇa* (percepción, inferencia o testimonio verbal) que pruebe su existencia (*pramāṇābhāvān na tadsiddhiḥ*).

Así por ejemplo en *Sāṃkhyasūtras* I, 89, se da una definición de la percepción (*pratyakṣa*) que exige el contacto entre el órgano del sentido y el objeto. Un oponente, en la introducción del *sūtra* I, 92, aduce que esta definición es inválida por incompleta al no ser de aplicación a la «percepción del Señor o Dios» (*Īśvara*), "objeto" con el cual no hay posibilidad de contacto. El *sūtra* I, 92 rechaza esta atingencia afirmando que no se da ese defecto lógico (*doṣa*) que invalide la definición de percepción «porque no existe prueba de la existencia de Dios» (*īśvarāsiddeḥ*) y, por consiguiente, la atingencia está basada en algo no probado, Dios, el *Īśvara*.

En el *Sāṃkhyasūtra* V, 11 se niega la existencia de la inferencia (*anumāṇa*) como medio válido de conocimiento de la existencia de Dios, por cuanto, aun aceptando que este mundo es un *efecto* y, por lo tanto, requiere de la existencia de una *causa* para su creación, no es posible construir una inferencia que lleve a la conclusión de que el *Īśvara* es *ineludiblemente* esa causa. Este argumento podría ser considerado como una aplicación del *sūtra*, III, 7 de los *Vaisheshika-sūtras: sāmānyato dṛṣṭac cāviśeṣaḥ*. Este *sūtra* prescribe que de la aceptación de un *hecho general*, como por ejemplo: «la realidad empírica tiene *una causa*», no se puede deducir un hecho específicamente determinado: «la realidad empírica tiene *al Señor* como causa» necesariamente.

Y el *sūtra* V, 12 agrega que la misma Revelación (*Shruti*) afirma que la creación es un producto o efecto de (la evolución de) la Materia Primordial no-manifestada (*pradhāna*), es decir, que Dios no es *necesariamente* la causa *ineludible* de este efecto que es la creación. El comentario de Vijñānabhikshu *ad locum* cita textos de la *Shvetāshvatara-Upaniṣad* IV, 5, y de la *Brihadāraṇyaka-Upaniṣad* I, 4, 7, que confirman esta idea. Cf. *Vaiśeṣikasūtra* II, 2, 7.

Y en el *sūtra* I, 95 se sostiene que cuando la Revelación habla de un Dios, *Īśvara*, es sólo con el fin de alabar a los Espíritus (*Purushas*) que se han liberado –siendo el término *Īśvara* usado en este caso como un mero epíteto laudatorio– o con el fin de incitar a la veneración de los

Dioses tradicionales, que no son eternos, que están sometidos a las reencarnaciones, y que nada tienen que ver con la creación y gobierno del mundo.

En la interpretación que da el Sāṃkhya de la Revelación (*Shruti*) en los *sūtras* I, 95 y V, 12 se percibe cómo los pensadores de la India se manejaban con los textos de la tradición para adaptarlos a las nuevas ideas que ellos sostenían.

Se puede afirmar que para el Sāṃkhya que sostiene la teoría de la evolución de la Materia la noción de Dios se ha tornado innecesaria.

Finalmente el *Sāṃkhyasūtra* VI, 64 y el comentario de Vijñānabhikshu *ad locum* afirman que no se puede decir que el efecto (= la creación) depende de Dios, por cuanto no hay prueba de su existencia: *kāryasiddhir neśvarādhīnā pramāṇābhāvāt*.

2. Otra de las ideas centrales de estos argumentos contra la existencia de Dios es que la noción misma de Dios como Creador y Gobernante del mundo encierra una *contradictio in adiecto*. Para el Sāṃkhya, los seres pueden ser o encadenados (*baddha*) o liberados (*mukta*). Si son encadenados, pertenecen al ámbito de la Materia, de la realidad empírica, al ciclo de las reencarnaciones, a la impermanencia, están sometidos a las impurezas, tienen un conocimiento y un poder limitados. Si son liberados, son absolutamente trascendentes, pertenecen al ámbito del Espíritu, están totalmente al margen de todo lo que pertenece a la realidad empírica, están aislados, apartados de todo. En los *Sāṃkhyasūtras* I, 93-94 y el comentario de Vijñānabhikshu se señala que de existir un Dios éste tendría que pertenecer a una u otra de estas dos condiciones señaladas para los seres: si perteneciera a la primera, él no tendría la capacidad de realizar la creación ni de gobernarla, si perteneciera a la segunda, no habría en él ni voluntad ni deseo, no existiría para él ni propósito ni finalidad para crear y gobernar: *en el primer caso* debido a sus limitaciones, pues como dice el comentario de Vijñānabhikshu *ad Sāṃkhyasūtra* V, 5, existe contradicción (*virodha*) entre el hecho de estar sometido a las reencarnaciones (*saṃsāritva*), o sea, pertenecer a la realidad empírica, y el hecho de no encontrar obstáculo a sus deseos, o sea, tener un poder ilimitado (*apratihatecchatva*), necesario para llevar a cabo la creación; *en el segundo caso*, debido a su absoluta heterogeneidad y trascendencia.

Además, como se desprende de los *sūtras* V, 3-7 y sus comentarios, si le atribuimos a Dios la función de gobernar o de crear, esto implicaría en Él la existencia de una voluntad de realizar, de un deseo impulsador,

con una determinada finalidad, lo cual significa que al igual que un monarca del mundo tendría Él carencias, deseos insatisfechos, y se daría con esto para Él la conclusión absurda (*prasaṅga*) de que estaría sometido como los hombres al desagrado, al sufrimiento.

La conclusión es que se da imposibilidad lógica de un Dios Creador y Gobernante del universo, ya que en cualquiera de las condiciones señaladas no hay un ser que pueda realizar dichas acciones de creación y gobierno del mundo.

Más aún para el Sāṃkhya, como ya lo hemos dicho, la Creación es la Evolución de la Materia y el Gobierno del universo recae en la Causalidad Kármica por obra de la cual a toda acción le sigue un determinado efecto o resultado. Cf. el *sūtra* V, 2 y comentario de Vijñānabhikshu.

La *contradictio in adiecto* a que nos hemos referido consiste en que al construir la noción de un Dios Creador y Gobernante hay que asignarle a Él atributos que impiden la realización de las funciones que se supone debe realizar.

3. Otro argumento en torno a la negación de la existencia de un Dios Creador y Gobernante por parte del Sāṃkhya es desarrollado por Vācaspati Mishra en su comentario *ad Sāṃkyakārikā* 57: si existiera un Dios que tuviera la función de Creador, él tendría que llevar a cabo la Creación, o bien persiguiendo un fin propio (*svārtha*), o bien inspirado por un sentimiento de compasión (*kāruṇya*). Pero ambas alternativas quedan excluidas. Efectivamente, un Ser Supremo, todos cuyos deseos están alcanzados por Él, no tiene ninguna razón o motivo o *finalidad* de carácter personal para crear. En cuanto a la *compasión*, antes de la Creación no existen seres a los que ese sentimiento pueda estar dirigido y para beneficiar a los cuales haría su Creación; y si, no obstante el absurdo de una compasión sin seres que puedan ser su objeto, se dice que Dios crea por compasión el mundo y luego, al ver, después de la Creación, a los seres sumidos en el sufrimiento, Él siente compasión por ellos, tendríamos el defecto lógico del círculo vicioso (*itaretarāśrayatva*): a la compasión se debe la creación, y a la creación se debe la compasión.

Además sería más fácil (*sukaratva*) para un Dios que siente compasión crear a todos los seres felices y no sometidos a destinos diferentes, unos de sufrimiento y otros de felicidad.

4. Si no obstante se postula un Señor, Dios Creador y Gobernante de todo, la presencia del mal, sufrimiento e injusticia en el mundo obligan a "acusarlo" de "crueldad" (*nairghṛṇya*) y "parcialidad" (*vaiṣamya*) como

afirma Vijñānabhikshu en su comentario *ad Sāṃkhyasūtras* VI, 65. Cf. en el capítulo anterior las secciones relativas a la *Predestinación*.

Por consiguiente, sólo atribuyendo a la Materia y al *karman* la Creación y Gobierno del mundo –lo que hace el Sāṃkhya –se "libera" al *Īśvara*, Dios, de tal acusación. Pero en este caso, un *Īśvara* despojado de las funciones de Creador y Gobernante y al margen de propósito y emociones no es otra cosa que un Espíritu más.

La Materia y el *karman* actúan en forma mecánica y no-consciente, no habiendo lugar por lo tanto para algún propósito egoísta o un sentimiento de compasión que impulse a la acción. La Materia y el *karman* no-conscientes actúan a la manera de las leyes de la naturaleza o como dice la *kārikā* 57 a-b:

vatsavivṛddhinimittaṃ kṣīrasya yathā pravṛttir ajñāsya /

«Como la leche surge [espontáneamente de la vaca]
con el fin de que el ternero crezca».

Y no se puede "acusar" a la Materia y al *karman* no-conscientes de "crueldad" o "parcialidad".[64]

Este último argumento implica la conciencia que tuvo el Sāṃkhya del problema de la existencia del mal en el mundo cuando se postula a la vez la existencia de un Dios personal Creador y Gobernante del universo, poseedor de las más excelsas cualidades, entre las que se destacan la omnipotencia, la bondad infinita y la justicia suprema. Cf. nuestro artículo citado más abajo en nota 65, págs. 5-6.

El Sāṃkhya ateo enfrentado a la realidad del mal y al problema de la existencia del *Īśvara*, Dios, utiliza esta constatable existencia del mal como una prueba más de la inexistencia de Dios, el *Īśvara*, cuya existencia considera no ha sido demostrada por los que la sostienen y para cuya inexistencia el mismo Sāṃkhya ha aportado otras pruebas, poniendo el origen del mal en el *karman*, con su cúmulo de méritos y deméritos reunidos en las sucesivas existencias y que implica la responsabilidad individual de las acciones morales.

64. Sobre el Ateísmo del sistema Sāṃkhya, véanse Jadunath Sinha, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, págs. 88-92; Richard Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*, págs. 191-195; Dale Riepe, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, págs. 210-211, y K.K. Mittal, *Materialism in Indian Thought*, capítulo VII.

Los sistemas filosóficos hinduistas teístas en la misma situación ponen a Dios completamente al margen del mal, salvaguardando sus eximios atributos, asignando la responsabilidad del mal, al igual que el Sāṃkhya, al *karman*. Los sistemas teístas ponen gran énfasis en el concepto de *anāditva*, o eternidad *a parte ante* del *karman* para liberar al Señor o Dios, cuya existencia aceptan, de toda culpa por el mal del mundo: Dios nada tiene que ver con el mal del mundo; el mal es meramente un efecto de las acciones de los hombres en el curso de sus existencias desde una eternidad sin comienzo.[65]

OBSERVACIONES SOBRE EL TEMA ANTERIOR: EL ATEÍSMO EN OCCIDENTE

El *Ateísmo* tuvo también su historia en Occidente y adoptó múltiples formas. El término "ateísmo" puede designar la negación de la existencia y/o divinidad de los Dioses tradicionales del Estado, el negarse a rendirles culto en aras o no de un concepto más elevado de la divinidad, forma que se manifestó en Grecia y Roma antes del advenimiento del Cristianismo; o bien, después del advenimiento del Cristianismo, la negación de la existencia de un Ser Supremo, Dios, Creador y Gobernante del universo, acompañada o no de la elevación de otro principio de naturaleza totalmente diferente a Dios al rango de principio explicativo y fundante de la realidad.[66]

Desde muy temprano,en la historia del pensamiento humano se idearon pruebas para establecer la existencia de Dios. Este hecho estaba generalmente inspirado en el deseo de dar una fundamentación racional a una creencia establecida. Estas pruebas eran utilizadas contra los que negaban la existencia de ese Ser Supremo.

1. Nos limitaremos a señalar aquí dos elementos, relacionados con el Ateísmo propio del pensamiento del Sāṃkhya, que se encuentran en el pensamiento de d'Holbach, autor al que ya nos hemos referido antes y prominente representante de un Ateísmo absoluto. Esos elementos son: la ausencia de pruebas de la existencia de Dios y el Materialismo.

65. Cf. nuestro artículo «Anāditva or beginninglessness in Indian Philosophy», in *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, págs. 1-20.

66. Cf. Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, en 4 volúmenes.

D'Holbach al igual que el Sāṃkhya niega la posibilidad de demostrar la existencia de Dios.[67] D'Holbach inicia el capítulo V de la Segunda Parte de su *Système de la Nature*, afirmando enfáticamente:

> *On nous parle sans cesse de Dieu, et jamais personne n'est parvenu jusqu'ici à démontrer son existence.*
>
> «Se nos habla sin cesar de Dios, y jamás nadie ha llegado hasta ahora a demostrar su existencia» [pág. 137].

A continuación pasa a ocuparse de las pruebas de la existencia de Dios dadas por Descartes, Malebranche, Newton, etcétera.

> *... afin de nous convaincre du peu de solidité que les grands personnages ont sçu donner aux preuves qu'ils ont successivement imaginées pour établir l'existence d'un Dieu ...* [pág. 137].
>
> «[...] con el fin de convencernos de la poca solidez que los grandes personajes han sabido dar a las pruebas que ellos han sucesivamente imaginado para establecer la existencia de un Dios».

En diversos pasajes de su obra expresa d'Holbach ideas semejantes:

En I, pág. 19, señala la imposibilidad de conocer a Dios y, por consiguiente, de que las normas morales deriven de Él:

> *Ne va point faire descendre d'un Dieu, que tu ne connaîtra jamais, ... les règles de tes devoirs ...*
>
> «No hagas descender de un Dios, que tú no conocerás jamás, las reglas de tus deberes [...]».

Para el Sāṃkhya también la moral no deriva de un Dios, que no existe, y es al *karman* al que le corresponde la función de retribución moral de las acciones.

En I, pág. 21, se refiere a Dios como un

67. Véase en la sección anterior «El Ateísmo del Sāṃkhya» el primer argumento aducido por el Sāṃkhya para fundamentar la inexistencia de Dios, similar al de d'Holbach.

... pouvoir inconnu que l'ignorance a créé, et que l'enthousiasme a revêtu de mille qualités incompatibles.

«[...] poder desconocido que la ignorancia ha creado, y que el entusiasmo ha revestido de mil cualidades incompatibles.»

Y en II, pág. 103:

... dans le Dieu du Dr. Clarcke ainsi que dans celui des plus grands Théologiens, on ne verra qu'une chimère établie sur des suppositions gratuites, et formée par l'assamblage confus de qualités disparates, qui rendent son existence totalement imposible...

«[...] en el Dios del Dr. Clarcke así como en aquel de los más grandes teólogos sólo se verá una quimera establecida sobre suposiciones gratuitas y formada por ensamblaje confuso de cualidades dispares, que hace su existencia totalmente imposible [...]».[68]

Asimismo d'Holbach al igual que el Sāṃkhya adhiere a un Materialismo teórico, que exalta a la Materia, que le asigna eximios atributos que tienen su paralelismo en el Sāṃkhya, y que la convierte en la razón última de todo. En la sección, «Observaciones sobre el tema anterior: La noción de Materia en Occidente», en este mismo capítulo, bajo el número 7, hemos dado un amplio extracto de d'Holbach en que éste expresa su concepción de la Materia. Relevemos en ese texto los siguientes atributos:

1. eterna,
2. independiente,
3. sin comienzo,
4. se pueden conocer sus cualidades y propiedades por inferencia,
5. sin fin, aunque sus productos comiencen y terminen,
6. es todo lo que existe y es infinita,
7. es única, aunque sus partes componentes sean infinitamente variadas,
8. produce la inteligencia,

68. Véanse los argumentos 2 y 3 de la sección «El Ateísmo del Sāṃkhya», donde se expresa que al *Íshvara*, Señor, Dios, de existir, se le tendrían que atribuir cualidades contradictorias entre sí.

9. actúa de acuerdo con las leyes de su naturaleza y existencia,

10. su poder está limitado sólo por su propia naturaleza,

11. las virtudes de orden moral y espiritual son cualidades propias de la materia evolucionada.[69]

2. En Occidente, también la existencia indiscutible del mal en el mundo, por un lado, y por otro, la creencia en la existencia, al margen de toda duda, de un Dios todopoderoso y compasivo, crearon un serio problema que teólogos y filósofos trataron de solucionar buscando formas de armonizar las dos existencias con el fin de liberar a Dios de toda acusación de maldad, injusticia o impotencia (mientras que en el Sāṃkhya dicha oposición, Dios / mal fue utilizada como una prueba contra la existencia de Dios). El intento más importante y célebre en este sentido lo constituye el tratado de Leibniz denominado *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, publicado en Amsterdam en 1710.[70]

Leibniz publicó también en el mismo año y lugar un compendio metódico, escrito en latín y destinado especialmente a teólogos y filósofos, de su *Théodicée* denominado *Causa Dei asserta per justitiam ejus, cum caeteris ejus perfectionibus, cunctisque actionibus conciliatam* («La Causa de Dios defendida por medio de su justicia, conciliada con sus otras perfecciones y todas sus acciones»). Damos el texto y la traducción de los párrafos 60-65 de este tratado en los cuales Leibniz se refiere al problema del mal y a las diversas posiciones adoptadas frente a él en su época.[71] Seguimos el texto de la edición de la Insel Verlag ya citado, Band II, Zweite Hälfte.

> *60. Gravissimae tandem sunt difficultates circa* Sanctitatem Dei, *seu circa perfectionem ad bona malaque moralia aliorum relatam, quae*

69. Véanse la sección «Atributos de la Materia Primordial» en este mismo capítulo y Fritz Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, ya citado, volumen III, págs. 132-157.

70. Sobre esta obra, véanse los artículos «Teodicea», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, tomo IV, págs. 3468-3469; «Theodicy» de William Fulton, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 12, págs. 289-291; «Theodizee» de S. Lorenz, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 1066-1074, y «Theodizee» de Jürgen Mittelstrass, en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Band 4, págs. 247-249.

71. Sobre el problema de la existencia del mal en el mundo y su relación con las eximias cualidades atribuidas a Dios, en el contexto del conflicto entre la fe y la razón en el siglo XVIII en Occidente, véase el artículo «Bayle et les apories de la raison humaine» de Jean-Luc Solère, sección *VI. De la cruauté de Dieu*, en *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle. Réunies par Isabelle Delpla et Philippe de Robert*, Paris: Honoré Champion, 2003.

eum amare virtutem, odisse vitium etiam in aliis facit, et ab omni peccati labe atque contagio quam maxime removet; et tamen passim scelera regnant in medio potentissimi Dei imperio. ...

61. Objicitur *nempe Deum nimis concurrere ad peccatum, hominem non satis.* Deum *autem* nimis concurrere ad malum morale *physice et moraliter, voluntate et productiva et permissiva peccati.*

62. Concursum moralem locum habiturum observant, etsi Deus nihil conferret agendo ad peccatum, saltem dum permitteret seu non impediret cum posset.

63. Sed revera Deum concurrere ajunt moraliter et physice simul, quia non tantum non impedit peccantes, sed etiam quodammodo adjuvant vires ipsis occasionesque praestando. ...

64. Hinc quidam inferre audent Deum vel utroque vel certe alterutro modo, peccati complicem, imo autorem esse atque adeo divinam sanctitatem, justitiam, bonitatem evertunt.

65. Alii malunt Divinam omniscientiam et omnipotentiam, verbo, magnitudinem labefactare, tanquam aut nesciret minimeve curaret mala, aut malorum torrenti obsistere non posset.

«60. Finalmente, existen gravísimas dificultades acerca de *la Santidad de Dios*, o bien acerca de [su] perfección relacionada con el bien o el mal moral de los otros [seres], que le hace amar la virtud y odiar el vicio también en otros, y que [los] aleja lo más posible de la impureza y del contagio del pecado; y sin embargo, por todas partes los crímenes reinan en medio del imperio de Dios poderosísimo. [...].

61. *Se objeta* en efecto que Dios colabora demasiado con el pecado, el hombre no mucho. [Se dice] que *Dios colabora demasiado con el mal moral* física y moralmente, con una voluntad productiva y permisiva del pecado.

62. Observan que la colaboración moral tendrá lugar, aunque Dios no contribuyera nada con su acción al pecado, pero lo permitiese o no lo impidiese pudiendo hacerlo.

63. Pero en verdad dicen que Dios colabora [con el pecado] a la vez moral y físicamente, ya que no sólo no impide [actuar] a los pecadores, sino que incluso de alguna manera los ayuda, proporcionándoles las fuerzas y las ocasiones [...]

64. De ahí que algunos osan inferir que Dios o bien de ambas formas [moral y físicamente] o bien por lo menos de una u otra, es cómplice del

pecado, o más aún autor; y de esa manera destruyen la santidad, justicia y bondad divinas.

65. Otros prefieren hacer tambalear la omnisciencia y la omnipotencia Divinas, en una palabra la grandeza [de Dios], en cuanto o bien ignora el mal o muy poco le preocupa o bien Él no puede enfrentarse al torrente del mal».[72]

CONCLUSIÓN

Pensamos que la información proporcionada en este capítulo, dedicado a la exposición de los principales aspectos del sistema filosófico indio Sāṃkhya, y las coincidencias señaladas en él entre nociones, ideas, principios, concepciones y teorías de este sistema y del pensamiento occidental, tradicionalmente considerado como "filosofía", constituye otro importante fundamento sólido a favor de las tesis presentadas en la Introducción de este libro.

Además pensamos que la exposición del Sistema Sāṃkhya en especial pone de manifiesto el interés filosófico que presenta este sistema en sí por la riqueza de sus planteamientos (como su concepción de la Materia, su noción de Evolución y su Teoría de la Causalidad) y por la tendencia racionalista que manifiestan sus argumentaciones (revelada por ejemplo en sus pruebas de la existencia de la Materia no-manifestada y en su argumentación en soporte de la inexistencia de un *Īshvara*) –riqueza que se acrecienta si se toma en cuenta la temprana época de su aparición.

El Sāṃkhya puede con razón ser considerado como un pináculo del racionalismo indio que tan frecuentemente ha sido negado por Occidente en beneficio de la exclusiva existencia del racionalismo de origen helénico.

72. Con respecto al problema del mal y su relación con la doctrina de la Predestinación, véase el texto citado de Leibniz, *Confessio Philosophi*, al final (6.) de la sección «Observaciones sobre el tema anterior: La Predestinación en Occidente», en el capítulo 8.

BIBLIOGRAFÍA

a. Traducciones

Ballantyne, J.R., *Śamkhya Aphorisms of Kapila*, Varanasi: Chowkhamba, 1963 (reimpresión de la edición de 1884). Traducción al inglés de los *sūtras* (= aforismos) de Kapila.

Sinha, N., *The Samkhya Philosophy*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1979 (Reimpresión de la edición de 1915). Contiene las *Sāṃkhya-kārikas* llamadas también *Sāṃkhya-Pravachana-sūtra*, los comentarios de Aniruddha y de Vijñānabhikshu, etcétera. Contiene la traducción al inglés y el texto sánscrito de los aforismos.

Sharma, H.D., *The Sāṃkhya-kārikā*. Poona: The Oriental Book Agency, 1933. Contiene la traducción al inglés de las *kārikās* (estrofas) y del comentario de Gauḍapāda y el texto sánscrito de ambas obras.

Esnoul, A-M., *Les strophes de Sāṃkhya (Sāṃkhya-kārikā)*, Paris: Les Belles Lettres, 1964. Contiene el texto sánscrito de las *kārikās* y del comentario de Gauḍapāda y la traducción al francés de ambas obras.

Mainkar, T.G., *The Sāṃkhyakārikā of Īśvara-kṛṣṇa*, Poona: Oriental Book Agency, 1964. Contiene el texto sánscrito y la traducción al inglés de las *kārikās* con abundantes notas.

b. Estudios

Garbe, R., *Die Sāṃkhya-Philosophie*, Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1894.

Garbe, R., *Sāmkhya und Yoga*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1896.

Garbe, R., «Sankhya», en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 11, págs. 189-192.

Hulin, M., *Sāṃkhya Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.

Johnston, E.H., *Early Sāṃkhya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1974 (reimpresión de la edición de 1937).

Keith, A.B., *Sāṃkhya System. A History of the Sāṃkhya Philosophy*, Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1949.

Larson, G.J. y Bhattacharya, R.Sh., *Encyclopaedia of Indian Philosophies, vol. IV, Sāṃkhya, A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987. Contiene un resumen detallado de las principales obras del Sāṃkhya.

Larson, G.J., *Classical Sāṃkhya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998 (reimpresión de la edición de 1969).

Wezler, A., «Saṃkhya», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 8, págs. 1161-1163.

OBSERVACIONES FINALES

LAS COINCIDENCIAS TEMÁTICAS

Pensamos que la información dada en las páginas de este libro –información dedicada a la exposición de unos pocos aspectos del pensamiento filosófico de la India tal como es expresado en textos de los *Vedas* y de las *Upanishads*, o en autores como Bādarāyaṇa, Gauḍapāda, Shaṅkara, Rāmānuja y Madhva, que pueden ser considerados todos representantes de la corriente filosófica Vedānta, y en el sistema Sāṃkhya– al mismo tiempo que señala coincidencias entre nociones, ideas, principios, conceptos y teorías que surgieron tanto en el pensamiento indio como en el occidental (tradicionalmente considerado este último como *filosofía)*, representa un sólido argumento a favor de la **Primera Tesis** expuesta en la *Introducción*, es decir, que *por lo menos hasta el siglo XVII India, por un lado, y Grecia y Europa, por otro lado, reflexionaron muchas veces sobre los mismos temas filosóficos, y de la misma manera.*

En sus *Prolegomena*, pág. 113, en *Werke* V, ed. Suhrkamp (= A 3, 4), Kant (1724-1804) se refiere a algunos estudiosos (*Es gibt Gelehrte...*) «que piensan que nada puede ser dicho, que no haya sido dicho antes» (*... kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist*), e inmediatamente después expresa la idea (que aparece en el epígrafe de la *Introducción* de nuestro libro) de que, como el entendimiento humano ha elucubrado sobre innumerables temas en muchas maneras diferentes durante muchos siglos, es difícil no encontrar nuevas ideas a las que alguna idea antigua y similar no les corresponda (*... da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen dass nicht zu jedem Neuen etwas altes gefunden werden sollte was damit einige Ähnlichkeit hätte*).

En su tratado *Über eine Entdeckung nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, vol. V, pág. 364, ed. Suhrkamp (= B, A 110, 111), Kant se refiere al mismo

tema, sosteniendo que «es el destino usual de todo lo nuevo en la ciencia, cuando nada se le puede oponer, que se le encuentre entre los antiguos por lo menos como algo ya conocido desde mucho tiempo atrás» (*... es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Älteren antreffe*).

Kant correctamente se opone a la idea de que nada nuevo pueda ser dicho: es posible que nuevas ideas surjan, nuevas ideas que no tienen como predecesoras a ideas similares. Ésta es la condición *sine qua non* para el avance del pensamiento.

Nos gustaría agregar a la opinión de Kant que, así como no es difícil encontrar nuevas ideas a la que alguna más vieja, similar, *no le corresponda*, de la misma manera no es difícil tampoco encontrar muchas ideas que se supone son nuevas pero a las cuales ideas más viejas, similares, *sí les correspondan* –especialmente si ensanchamos el límite geográfico y cronológico de la investigación. Ésta es la asunción que hace posible nuestra investigación sobre los paralelismos entre el pensamiento de la India y el pensamiento de Occidente, y que da un ámbito mucho más amplio al pensamiento europeo e indio: ellos dejan de ser pensamiento "occidental" o pensamiento "oriental" y se convierten en pensamiento "universal".

LA COINCIDENCIA METODOLÓGICA. LOS "DOGMAS CULTURALES"

Los ejemplos relevados en los capítulos de la Parte II de este libro se refieren a similitudes relativas a *temas* o *contenido* de la reflexión filosófica. Ahora señalaremos una similitud sumamente importante con relación al *método* o *forma de proceder* frecuentemente adoptado por pensadores indios y occidentales, el cual reduce fuertemente en ambos casos la credibilidad de sus conclusiones, porque éstas no pueden ser consideradas productos auténticos de la racionalidad.

En la tradición Brahmánica o Hinduista de la India, por ejemplo, existen creencias que vienen del *Pasado*, sería mejor decir: que son impuestas por el *Pasado*, tales como la creencia en las reencarnaciones, en la existencia de un Īśvara (Señor, Dios), en la infalibilidad de la *Shruti* (Revelación). Estas creencias pueden ser llamadas "*dogmas culturales*" (si-

milares a otros dogmas que se encuentran en otras tradiciones indias). Estas creencias son inconscientemente aceptadas o incorporadas por un gran número de pensadores, ellas son para ellos asunciones indiscutibles, que no necesitan ser demostradas. Estas creencias están basadas en la *fe* más que en la observación y establecimiento de hechos o en argumentos racionales válidos. La fuerza que ellas poseen es incomparablemente más grande que la fuerza de los argumentos que algunas veces son aducidos en soporte de ellas por algunos pensadores, refutados por otros, no existiendo unanimidad con relación a su validez.[1] Podría decirse que el hecho de estar basadas en la fe les da más fuerza que si ellas estuvieran basadas sólo en argumentación lógica. No discutimos o ponemos en cuestión el valor de la fe como fundamento de una creencia, pero pensamos que lo que no puede ser negado es que *un acto de fe no puede ser considerado como un proceso mental racional*. Muchos pensadores brahmánicos o hindúes usaron estos dogmas culturales como puntos de partida, bases o postulados para construir sobre ellos sus sistemas doctrinarios.

Es necesario señalar aquí que, aun cuando los pensadores indios usaron algunos de sus *dogmas culturales*, a los cuales se les atribuye una autoridad *a priori* (un procedimiento que podría ser considerado como un ejemplo de comportamiento no racional), como punto de partida, base o postulado para construir sus sistemas doctrinarios filosóficos, con todo, estos mismos pensadores en sus argumentaciones se sometieron a los más estrictos requerimientos de la razón y de la lógica. Podemos cuestionar la validez de sus *dogmas culturales*, pero no podemos encontrar defectos lógicos en lo que ellos construyeron sobre la base de estos dogmas. Son verdaderas construcciones de granito y acero sobre fundamentos de arcilla.[2]

Debemos reconocer el hecho de que las observaciones que preceden referidas a los pensadores brahmánicos o hindúes se aplican igualmente y en su integridad a los pensadores occidentales (podríamos incluso de-

1. Por ejemplo, los budistas no aceptan la existencia de Dios o de un alma, que constituyen dogmas culturales de la tradición brahmánica de la India, y los materialistas indios niegan además las reencarnaciones, que es un dogma cultural aceptado por budistas, brahmánicos e hinduistas, utilizando todos ellos para fundamentar sus posiciones *pruebas de razón* vertidas en tratados.
2. F. Tola, «Fundamental Principles of Indian Philosophy», en *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, págs. 680-688.

cir a los pensadores pertenecientes a cualquier cultura): a pesar de seguir los requerimientos más racionales y lógicos en sus razonamientos, ellos construyen sus teorías sobre bases o postulados frágiles que no son otra cosa que sus propios *dogmas culturales*.

Entre estos *dogmas culturales* occidentales se encuentran la creencia en Dios, la creencia en la inmortalidad del alma, la autoridad de los textos cristianos, la infalibilidad de la Biblia, etcétera Tampoco existe en Occidente unanimidad respecto de la validez de las pruebas aducidas a favor de los propios dogmas culturales occidentales.[3]

Nos permitimos citar a continuación algunos textos, ya citados anteriormente en este libro, debido a su importancia para el tema que nos ocupa.

Descartes, por ejemplo, refiriéndose a sí mismo en el Prefacio de su *Discours de la méthode*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. VI, pág. 1, claramente dice:

> *L' existence de Dieu & de l'ame humaine, ... sont les fondaments de sa Métaphysique.*
>
> «La existencia de Dios y del alma humana son [...] los fundamentos de su Metafísica».

También, en la *Sexta Responsio* a las objeciones hechas contra su *Meditationes de prima philosophia*, en *Oeuvres de Descartes*, vol. VII, págs. 429-430, afirma:

> *...nempe incipiendum est a Dei cognitione ac deinde aliarum omnium rerum cognitiones huic uni sunt subordinandae.*
>
> «[...] Ciertamente es necesario comenzar con el conocimiento de Dios y enseguida los conocimientos de todas las otras cosas tienen que estar subordinados a ese solo [conocimiento]».

3. Véase en el capítulo VIII de este libro, sección «Una interesante acotación marginal: La "prueba ontológica" en Occidente y la distinción '*in intellectu*' e '*in re*' en Bhartrihari», un ejemplo de la diversidad de las opiniones en relación con las pruebas aducidas para convalidar un dogma cultural occidental, como es la existencia de Dios: las críticas de Gaunilo, Santo Tomás y Kant a la prueba ontológica de San Anselmo aceptada por muchos pensadores occidentales.

Y en su *Epistola*, vol. VII, pág. 1, que precede a sus *Meditationes De Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio*, en forma más contundente nos dice:

> *... nam quamvis nobis fidelibus animam humanam cum corpore non interire, Deumque existere, fide credere sufficiat ... Et quamvis omnino verum sit, Dei existentiam credendam esse, quoniam in sacris scripturis docetur, & vice versa credendas sacras scripturas, quoniam habentur a Deo.*

En su versión francesa, vol. IX, *Oeuvres*, pág. 4:

> *... Car bien qu'il nous suffise à nous autres qui sommes fideles, de croire par la Foy qu'il y a vn Dieu, & que l'ame humaine ne meurt point auec le corps, ... Et quoy qu'il soit absolument vray, qu'il faut croire qu'il y a vn Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Escritures, & d'autre part qu'il faut croire les Saintes Escritures, parce qu'elles viennent de Dieu ...*

> «[...] Pues, aunque a nosotros que somos creyentes (*fideles*), nos basta creer por la Fe que el alma humana no perece con el cuerpo y que Dios existe [...] Y aunque sea absolutamente verdadero que es necesario creer en la existencia de Dios, porque así es enseñado en las Sagradas Escrituras, y *vice versa* hay que creer en las Sagradas Escrituras, porque provienen de Dios [...]».

Geneviève Rodis-Lewis en su artículo sobre Descartes, en Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, pág. 32..., refiriéndose a la religiosidad de Descartes, concluye con palabras que se centran alrededor de un dogma cultural occidental, Dios, como fundamento de la especulación filosófica:

> «Por lo general se ha contestado positivamente la pregunta acerca de la sinceridad religiosa de Descartes (así ya en [*Gaston*] Milhaud 1921 [Descartes savant]). Esto de ninguna manera debilita el esfuerzo [*de Descartes*] por el conocimiento y posesión del mundo para lo cual el filósofo necesitaba aquel fundamento absoluto en Dios que le daba su independencia ... Aquella necesidad de un soporte para llegar a la filosofía (la

que abarcaba la ciencia de la naturaleza en su integridad) y al mismo tiempo a la sabiduría se manifestó ya cuando Descartes dio una explicación de sus sueños del año 1619. Con todo sería equivocado hablar aquí de un "crisis mística" [Milhaud 1921 (*ob. cit.*) capítulo 2] o de una "noche de éxtasis o de inexplicables alucinaciones" [(P.) Janet 1868 ("Descartes, son caractère et son génie", en Revue des deux Mondes 38/73, Paris, 1868, págs. 345-369)] o de la aparición del "genius malignus" [(J.) Maritain 1932 (Le songe de Descartes, Paris, 1932)]».

Nicolás de Cusa (1401-1464), en su *De docta ignorantia* III, capítulo XI (*Mysteria fidei*), había exaltado el valor de la fe en las verdades reveladas del Cristianismo como punto de partida y fundamento del conocimiento y de la razón.

Damos a continuación el texto y su traducción del pasaje de la mencionada obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa en que él expone su idea del valor de la fe, edición de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pág. 74:

Mayores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est his, sine quibus ascendere nequit. Ait enim Ysaias: "nisi credideritis, non intelligetis." Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.

«Todos nuestros mayores en forma concordante afirman que la fe es el inicio de la [actividad de la] razón, pues en toda disciplina se presuponen ciertas cosas como principios primeros, que son captados por la sola fe, a partir de los cuales se obtiene la comprensión de los temas a tratar. Es necesario que todo aquel que quiera llegar a [la verdad de] una doctrina crea en estos [principios], sin los cuales no puede llegar [a esa verdad], pues Isaías ha dicho: "Si no creéis, no llegaréis al conocimiento". La fe, por lo tanto, abarca en sí todo lo cognoscible. A su vez la razón es

> la revelación de [las verdades de] la fe. La razón, por lo tanto, es dirigida por la fe, y la fe es incrementada por la razón. Así donde no existe una fe correcta [es decir la cristiana, más adelante expresa *Christi sanissima fides*: "la correctísima fe en Cristo"], no existe ninguna razón que lleve a la verdad. Es obvio qué clase de conclusión proporcionan un error en los principios [de que se parte] y una debilidad en los fundamentos. No existe ninguna fe más perfecta que la mismísima verdad que es Jesús».

Los "*dogmas culturales*" a que nos referimos corresponden, como dijimos, a los "*principia prima*" que menciona Nicolás de Cusa, con la salvedad de que para nosotros los "dogmas culturales" son relativos a cada cultura y para Nicolás de Cusa, los "principios primeros" son las verdades propias del Cristianismo a las cuales él les otorga valor absoluto, pero que para nosotros son meros *dogmas* propios de la cultura cristiano-occidental.

É. Gilson, en su obra *El espíritu de la filosofía medieval*, señala que la Filosofía Cristiana –siendo la Filosofía Medieval representativa del período de apogeo de la Filosofía Cristiana– está naturalmente subordinada a ese criterio de verdad que es la Revelación, objeto de la fe, y dice:

> «Los errores de Platón y de Aristóteles son precisamente los de la razón pura; toda filosofía que pretenda bastarse a sí misma volverá a caer en los mismos errores, o en otros peores; de modo que en adelante [*es decir desde el momento en que apareció la religión cristiana*] el único método seguro para nosotros consiste en tomar a la Revelación como guía a fin de llegar a alguna inteligencia de su contenido; y esta inteligencia de la Revelación es la filosofía misma» [pág. 16 = pág. 4 de la edición francesa].

> «Para el neoescolástico la fe subsiste, y todo desacuerdo entre su fe y su filosofía es signo cierto de error filosófico» [pág. 17 = pág. 6 de la edición francesa].

> «El contenido de la Filosofía Cristiana es, pues, el cuerpo de las verdades racionales que han sido descubiertas, profundizadas, o simplemente salvaguardadas gracias a la ayuda que la Revelación ha prestado a la razón» [pág. 39 = pág. 30 de la edición francesa].

> «Llamo, pues, Filosofía Cristiana a toda filosofía que aun cuando haga la distinción formal de los dos órdenes [el de la fe y el de la razón], considere la Revelación cristiana como un auxiliar indispensable de la razón» [pág. 41 = pág. 32 de la edición francesa].
>
> «La debilidad del entendimiento humano, en su condición presente es tal que, sin la fe, lo que a unos parecería evidentemente demostrado sería considerado como dudoso por los otros [...] Para remediar esa *debilitas rationis* el hombre tiene, pues, necesidad de una ayuda divina; y es la fe quien se la ofrece» [pág. 44 = pág. 36 de la edición francesa].

De los citados textos de Descartes, Nicolás de Cusa y Gilson[4] surge la importante función de *fundamentos* del pensar filosófico que les corresponde a los "*dogmas culturales*" –contenidos en las Sagradas Escrituras y objetos de la fe cristiana– en la Filosofía Occidental.

INDEMOSTRABILIDAD DE LOS *PRINCIPIA PRIMA* O "DOGMAS CULTURALES"

Los primeros principios o "*dogmas culturales*", a partir de los cuales se construyen los sistemas filosóficos, según muchos filósofos indios y occidentales no pueden ser objeto de demostración lógica, la fe es así su único fundamento.

Filosofía de la India

Brahman, objeto privilegiado de la adhesión metafísica hindú, *principium primum* de la mayor parte de los sistemas filosóficos hinduistas, su preeminente "*dogma cultural*", está más allá de los sentidos (*atīndriya*) y del pensamiento (*acintya*). Es la entidad *atīndriya* o suprasensible por excelencia. El conocimiento de su existencia, naturaleza y atributos no

4. Textos que se encuentran asimismo en la sección «Observación sobre el tema anterior: La Revelación en la Filosofía Cristiana del capítulo III», de la Parte II de este libro y que hemos reproducido en estas «Observaciones finales» debido a su importancia para nuestras conclusiones. Cf. además los textos de Schelling, Fichte y Hegel citados en esa misma sección.

puede ser alcanzado mediante los sentidos y el razonamiento (*tarka*), tiene que ser fundado sólo en el *Śabda*, la Palabra, el Texto Sagrado, la Escritura, la Revelación, que es el conjunto de aquellas formulaciones en que se deposita la confianza, la fe.

Esta idea está claramente expresada en el comentario de Shaṅkara *ad* II, 1, 27, pág. 476, líneas 19-20.

> *śabdamūlaṃ ca brahma śabdapramāṇakaṃ nendriyādipramāṇakaṃ tad yathāśabdam abhyupagantavyam.*
>
> «[La noción de] *Brahman* tiene su fuente [de conocimiento] en la Palabra; su [único] medio correcto de conocimiento es la Palabra; los sentidos y los otros medios correctos de conocimiento no son su medio correcto de conocimiento; Él ha de ser concebido de acuerdo con la Palabra».

Y en el mismo lugar, línea 25, Shaṅkara cita un texto de un *Purāṇa* que dice:

> *acintyāḥ khalu ye bhāvā na tāṃs tarkeṇa yogayet.*
>
> «En efecto, a las cosas que no pueden ser pensadas no se les puede manejar con la razón».

Y Shaṅkara concluye, línea 26:

> *tasmāc śabdamūla evātīndriyārthayāthātmyādhigamaḥ.*
>
> «Por esta razón el conocimiento de la naturaleza real del objeto suprasensible tiene su fuente en la Palabra».

A estas citas se puede agregar la afirmación rotunda que Shaṅkara hace en su comentario del *Vedāntasūtra ad* II, 1, 1, pág. 434:

> *na cātīndriyān arthāñ śrutim antareṇa kaścid upalabhata iti śākyaṃ saṃbhāvayitum.*
>
> «No es posible que surja la idea de que alguien capta los objetos suprasensibles sin la Revelación».

Siendo la *demostración* una actividad del ámbito de la razón, corolario de estas ideas es que *Brahman* es racionalmente indemostrable.

Filosofía Occidental

Tuvo también amplio curso en la Filosofía Occidental la idea de que los *principia prima* son indemostrables.

Ya Aristóteles se ocupa de la indemostrabilidad de las premisas o principios, a partir de los cuales se construye la *demostración* con la cual se adquiere el conocimiento científico, especialmente en sus *Analytica Posteriora*.

En *Topica* I, ṛ, pág. 100 a, líneas 27-29, Aristóteles, definiendo la demostración (*ἀπόδειϛιω*), expresa que una *demostración* tiene lugar cuando la conclusión del silogismo que la constituye se produce a partir de premisas verdaderas y primeras, o bien a partir de premisas que, mediante otras premisas primeras y verdaderas, obtuvieron el principio del conocimiento a que todas ellas se refieren:

> *Ἀπόδειξις μὲν οὖν ἐστίν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρότων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων ἃ διά τινων πρότων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν·*

Para Aristóteles, *Analytica Posteriora* I, 2, pág. 71 b, líneas 17-22, el conocimiento (científico) (*ἐπιστήμη*) es el producto de una demostración (*ἀπόδειξις*) que debe partir de premisas dotadas de ciertas características que él enumera:

> *... φαμὲν δὲ καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι. ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν. ἐπιστημονικὸν δὲ λέγω καθ' ὃν τῷ ἔχειν αὐτὸν ἐπιστάμεθα. εἰ τοίνυν ἐστὶ τὸ ἐπίστασθαι οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος·*

> «[...] Decimos que es a través de una demostración que se llega al conocimiento. Llamo demostración a un silogismo productor de conocimiento. Llamo [silogismo] productor de conocimiento a aquel, por el cual,

> por el hecho de poseerlo, conocemos. Ahora bien, si el conocer es tal como lo hemos establecido, es necesario que el conocimiento producido por una demostración [= apodíctico] sea a partir de cosas [= premisas] verdaderas y primeras e inmediatas y más conocidas que y anteriores [a la conclusión], y causas de la conclusión».

Otra importantísima característica de las premisas (*πρότασις*) que sirven de fundamento a una demostración es que ellas son indemostrables (*ἀναπόδεικτος*).

En *Analytica Posteriora* I, 2, pág. 71 b, líneas 26-27, Aristóteles sostiene:

> *... ἐκ πρώτων δ' ἀναποδείκτων ...*
>
> «[...] [la demostración es] a partir de [premisas] primeras, indemostrables [...]».

Esta afirmación es repetida por Aristóteles, por ejemplo en *Analytica Posteriora* I, 9, pág. 76 a, líneas 16-17; II, 3, pág. 90 b, líneas 24-27.

La característica de "inmediatas" (*ἄμεσος*) propia de las premisas de la demostración, mencionada ya en *Analytica Posteriora* I, 2, pág. 71 b, líneas 17-22 (texto citado más arriba) corrobora la inexistencia de demostración de dichas premisas o principios primeros.

Aristóteles aclara en I, 2, pág. 72 a, líneas 7-8, qué es lo que él entiende por "principio inmediato", *ἀρχή ἄμεσος*:

> *ἄμεσος δὲ ἧς μή ἐστιτ ἄλλη προτέρα.*
>
> «[Principio] inmediato es aquel para el cual no existe otro anterior».

Y más lejos, I, 2, pág. 72 a, líneas 14-15, especifica que:

> *ἄμεσου δ' ἀρχῆς συλλογιστικῆς θέσιν μὲτ λέγω ἣν μὴ ἔστι δεῖξαι,*
>
> «Llamo afirmación de un principio inmediato que forma parte de un silogismo demostrativo a aquella que no es posible demostrar».

Por los textos antes citados se ve que para Aristóteles la demostración se fundamenta en principios universales indemostrables a su vez,

que se generan en un proceso cognoscitivo de naturaleza inductiva –de la sensación a la razón– mediante un acto de intuición. Y en estos principios así establecidos es necesario depositar su fe (*πιστεύειν*) más que en las conclusiones que de ellos silogísticamente se deducen, y que constituyen el contenido del conocimiento científico tal como generalmente se concebía, por lo menos hasta fines del siglo XVII en Europa.

Se puede pensar que en gran medida el pensamiento de los filósofos occidentales sigue las líneas del pensamiento aristotélico en cuanto a los primeros principios se refiere.

El *primum principium* o *dogma cultural por excelencia* del pensamiento europeo es *Dios*. Véanse los textos de Descartes y Nicolás de Cusa citados en la sección anterior, y Santo Tomás, *Summa contra gentiles* I, capítulo 10, volumen 1, pág. 30, en que expresa que sin la existencia de Dios:

> *omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur*
>
> «toda reflexión acerca de las cosas divinas necesariamente es eliminada».

– agreguemos: como quedaría eliminada toda doctrina que de alguna manera tenga su fundamento en Dios, la cartesiana por ejemplo.

Es cierto que han sido frecuentes en la historia de la filosofía occidental los intentos de demostrar la existencia de Dios: San Anselmo, Santo Tomás, Descartes, elaboraron pruebas para ello. Véase en el capítulo 9 de la Parte II de este libro las secciones «Una interesante acotación marginal: La "prueba ontológica" en Occidente...» y «Observaciones sobre el tema anterior: Pruebas de la existencia de Dios en Occidente».

Pero el mismo Santo Tomás admite que en el mismo ámbito cristiano existen pensadores (que con excepción de Juan Damasceno él no menciona por su nombre) que están en contra de la demostrabilidad del *principio primero* que es Dios.[5]

5. Sobre los "doctores" a que se refiere Santo Tomás, que sostenían la indemostrabilidad de Dios, véase E. Gilson, *Le Thomisme*, capítulo III, donde menciona entre los predecesores a Juan Damasceno (675-749) y Jean de la Rochelle (*circa* 1200-1245), y entre los contemporáneos a San Buenaventura (1221-1274), «de acuerdo con el cual todas las otras pruebas [que no sean el conocimiento innato que hay en uno de Dios] tienen sólo el valor de ejercicios dialécticos».

Así en *Summa contra gentiles*, *Liber Primus*, capítulo X, titulado *De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum*, págs. 30-34, Santo Tomás menciona a aquellos que consideran que por ser Dios en sí conocido no puede ser demostrado y presenta argumentos aducidos a favor de esta tesis, que él refuta en el capítulo XI.

Igualmente en *Summa contra gentiles*, *Liber Primus*, capítulo XII, titulado *De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur*, págs. 38-40, se refiere a quienes consideran que Dios no puede ser demostrado y es conocido por la sola fe.

Y en la *Summa Theologiae*, *Prima Pars*, *Qu. 2*, *A. 2*, *Utrum Deum esse sit demonstrabile*, se ocupa también de la cuestión de la indemostrabilidad de Dios. Santo Tomás pone aquí en los puntos 1, 2 y 3 de este Artículo los fundamentos que eran aducidos por quienes sostenían esa tesis:

> 1. *Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quae sunt fidei, non sunt demonstrabilia: quia demonstratio facit scire, fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum* ad Heb. II. *Ergo Deum esse non est demonstrabile.*
> 2. *Praeterea, medium demonstrationis est* quod quid est. *Sed de Deo non possumus scire* quid est, *sed solum quid non est, ut dicit Damascenus. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.*
> 3. *Praeterea si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei: cum ipse sit infinitus et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.*
>
> «1. Pues que Dios exista es artículo de fe. Pero aquello que es propio de la fe no es demostrable: porque la demostración da a conocer, y la fe se refiere a lo que no es manifiesto, como resulta evidente por lo que dice el Apóstol *ad Heb. II*. Por consiguiente, que Dios existe no es demostrable.
> 2. Además, la [premisa] menor de la demostración es *lo que algo es*. Pero acerca de Dios no podemos saber *qué es*, sino sólo qué cosa no es, como lo dice Damascenus [*De Fide Orth.*, *Lib. I*, cap. 4 (PG 94, 800)]. Por consiguiente, no podemos demostrar que Dios existe.
> 3. Además, si se demostrase que Dios existe, esto no podría ser sino a partir de sus efectos. Pero sus efectos no tienen proporción con Él, ya

que Él es infinito y los efectos finitos; ahora bien, no hay proporción entre lo finito y lo infinito. Por consiguiente, siendo así que la causa no puede ser demostrada por un efecto que no tiene proporción con ella, parece que no se puede demostrar que Dios existe».

En el resto del *Artículo 2*, Santo Tomás refuta los indicados fundamentos de la tesis de la indemostrabilidad de Dios.

En *Summa Theologiae, Prima Pars, Qu. 1, A. 8, Utrum [sacra] doctrina sit argumentativa*, Santo Tomás, sin ocuparse del problema de la indemostrabilidad de Dios, exalta el valor de la fe y da a la argumentación una función subordinada:

RESPONDEO dicendum quod, sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita haec [sacra] doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud ostendendum ...

AD SECUNDUM dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae: eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est ...

Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana: non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina ...

«RESPONDO que hay que decir que, así como las otras ciencias no argumentan para probar sus principios, sino que a partir de los principios argumentan para mostrar otras cosas en las mismas ciencias; así esta doctrina [sagrada] no argumenta para probar sus principios, que son artículos de fe; sino que a partir de ellos procede a mostrar algo diferente.

CON RELACIÓN A LO SEGUNDO hay que decir que argumentar a partir de una autoridad es lo más propio de esta doctrina, por el hecho de que los principios de esta doctrina se tienen por Revelación, y así es conveniente que se dé crédito a la autoridad de aquellos a quienes la Revelación fue hecha.

Sin embargo, la doctrina sagrada también recurre a la razón humana: no ciertamente para probar la fe, ya que con esto se eliminaría el mérito

> de la fe; sino para manifestar algunas cosas diferentes que son transmitidas en esta doctrina [...].

Finalmente, es interesante volver a señalar la posición de Kant (a la que ya nos hemos referido en el capítulo 9 de la Parte II de este libro, en la sección «Una interesante acotación marginal: La "prueba ontológica" en Occidente...»), quien niega la validez de la prueba ontológica de la existencia de Dios, considerada por él como el fundamento de todas las otras pruebas posibles, y sin embargo expresa:

> *Es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nötig, dass man es demonstriere.*
>
> «Es absolutamente necesario que uno se convenza de la existencia de Dios; pero no es del mismo modo necesario que uno lo demuestre».

Es decir que Kant sigue manteniendo al *principium primum*, Dios, aun sin la posibilidad de que pueda ser demostrado.

El "dogma cultural" occidental de Dios en la Filosofía Occidental al igual que los "dogmas culturales" de la Filosofía de la India se mantienen a pesar de que no haya pruebas que los fundamenten y estén fundados en la fe depositada en ellos por las sucesivas generaciones.

La Filosofía de la India como Filosofía Hindú y la Filosofía Occidental como Filosofía Cristiana, desde el siglo I hasta el siglo XVII por lo menos

Así no sólo la Filosofía Medieval sino gran parte de la *Filosofía Occidental*, por estar fundada en dogmas cristianos, por no atreverse a salir de los límites que esos dogmas le imponen, y por utilizar a esos dogmas como medio de explicación de las dificultades teóricas que se le plantean *no es sino "Filosofía Cristiana"*. De entre los temas que hemos desarrollado en el curso de este libro señalamos los siguientes, a título de ejemplo, que pueden servir de pruebas para la anterior aseveración: la utilización que hace Berkeley de la noción de Dios para solucionar un problema teórico de su sistema, referido en el capítulo 5 de este libro; la influencia del dogma cristiano de la Trinidad en las concepciones del

hombre y del mundo de San Agustín, Lullus y Hegel, en el capítulo 3; la función de Dios en la teoría de la unión del alma y el cuerpo en Descartes, sus discípulos y Leibniz, en el capítulo 9; la presentación de Dios como el verdadero objeto de la metafísica según Santo Tomás y Descartes, en el capítulo 4; la subordinación del conocimiento a la Revelación, en el capítulo 4; las nociones de Dios y de alma de constante recurrencia en los planteos filosóficos como elementos de explicación o como elementos de fundamentación de los mismos, en el capítulo 6; la concepción antropomórfica de Dios en Leibniz inspirada en las Escrituras, en el capítulo 7; la dificultad de apartarse del realismo filosófico por la limitación impuesta por la creencia religiosa de que el mundo fue creado por Dios, en el capítulo 4, y, como señalamos después, la influencia que tuvo la Religión incluso en la Filosofía de la Naturaleza, antecedente de la ciencia Física, como en Newton.

Del mismo modo, la mayoría de los *darśanas* o sistemas filosóficos indios están estrechamente ligados a alguna de las grandes religiones de la India, en especial al Hinduismo, y son por tal motivo *"Filosofía Hinduista"*.

Sin embargo, la gran mayoría de los historiadores occidentales de la Filosofía son muy sensibles a la relación de la Filosofía de la India con la Religión, que es un hecho innegable, pero no perciben la estrecha relación de la Filosofía Occidental con la Religión que ha existido hasta muy avanzado el segundo milenio de la Era Común, como se ve, por ejemplo, en la obra W.T. Stace, *A Critical History of Greek Philosophy*, pág.14.

Otra razón a favor de la anterior aseveración sobre el carácter cristiano de la Filosofía Occidental a partir del inicio de la era, es la frecuente presencia en los filósofos occidentales cristianos de temas *específicamente* relacionados con su religión.

Puede verse en *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, en artículos de diversos autores, la preocupación e interés de los pensadores occidentales del siglo XVII –presentados como pertenecientes a la Historia de la Filosofía– por los temas religiosos cristianos. Este interés y preocupación de los filósofos occidentales por los temas religiosos cristianos no decayó en los siglos siguientes, como puede verse por las obras de Kant, Hegel, Fichte, etcétera.

Un ejemplo más de este interés religioso lo constituye el tema de la *Eucaristía* que preocupó a filósofos como Descartes y Leibniz, entre

otros muchos. Más aún, algunos filósofos que se apartaron o podían ser acusados de apartarse de la interpretación oficial que el *Concilio de Trento* (1545-1563) emitió sobre la *Eucaristía*, enfrentaron serios problemas.

Michel Adam, en su obra L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle, pág. 37, expresa: «la disputa eucarística fue el verdadero detonador de este escandaloso proceso» [el de Galileo (1564-1642)]. Igual de mal que a Galileo, aunque *post-mortem*, le fue a Marco Antonio de Dominis, «aristócrata, arzobispo, sabio teólogo de reputación internacional y [...] muerto hacía más de tres meses». Se le había exhumado (en 1624) «para las circunstancias! Fue condenado al suplicio del fuego; su retrato, su despojo mortal, sus libros, fueron depositados en una carreta y todo fue quemado»[6] –por haber sostenido acerca de la Eucaristía una opinión que no condecía con la ortodoxia trentina. Para de Dominis el pan se mantenía como pan aunque santificado. Sobre este hecho cf. Michel Adam, ibidem.

La subordinación de la Filosofía Occidental a las creencias cristianas se explica en parte por el hecho de que la enseñanza de la Filosofía estaba en Europa casi en absoluto, y por lo menos hasta fines del siglo XVII, bajo el control de la Iglesia, cuyas ideas en gran medida se inspiraban en las doctrinas de Aristóteles (viejas ya de 20 siglos), que eran transmitidas e impuestas a los estudiantes. Desde luego que la subordinación de la Filosofía a dicho control significaba para ella una limitación. Cf. *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Band 2, págs. 3-32, el artículo de Laurence W.B. Brockliss.

No debe sorprender el hecho de que la Filosofía en Occidente estuviese subordinada a los dogmas de la religión cristiana si se piensa que incluso hasta fines del siglo XVII aún la enseñanza de la Física en Francia no se atrevía –con honrosas excepciones –a apartarse de las doctrinas de la Sagrada Escritura o a contradecirlas, llegando a dar a Dios y a sus ángeles intervención causal directa para explicar determinados fenómenos naturales, a rechazar resultados obtenidos racionalmente si contradecían algún dogma de fe, y a asumir como principio rector que las afirmaciones de la Biblia debían ser entendidas literalmente. Cf. *Grun-*

6. Sobre la práctica de la Inquisición de la excomunión *post-mortem* y del castigo de mutilación y destrucción por el fuego del cadáver del excomulgado, véase H.C. Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age* I, págs. 207-208 y página 219, nota 22, para referencias bibliográficas.

driss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, Band 2, págs. 29-30, en el artículo del mismo Laurence W.B. Brockliss.

Un ejemplo del interés de los pensadores dedicados al estudio de la *Filosofía de la Naturaleza (Física)* por los temas de índole religiosa y de la influencia en ellos de los dogmas culturales de inspiración religiosa en relación con los temas físico-filosóficos que ellos tratan, nos lo ofrece Max Jammer en su obra, *Concepts of Space*, que mereció un Prefacio de Albert Einstein y que citamos por su traducción alemana, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*. En el inicio del capítulo II, dedicado a las ideas judeo-cristianas sobre el espacio, nos dice que:

> "Desde los días de Filón hasta los tiempos de Newton e incluso posteriormente la Teología se manifestó como un factor importante al lado de la Metafísica y de la Física propiamente dicha en la constitución de las teorías físicas del espacio [pág. 27] [...] Desde el siglo I d.C. hasta el siglo xviii una tradición religiosa claramente reconocible y continuada ejerció una poderosa influencia sobre las teorías físicas del espacio.
> Esta influencia culminó en la afirmación de que el espacio es sólo un atributo de Dios o incluso idéntico a Dios. Para Newton el espacio absoluto es el aparato perceptivo [*das Sensorium*] de Dios, para More, su extensión divina [pág. 28]».

La identificación del espacio absoluto con Dios la encontramos expresada por el mismo Newton en su famoso *General Scholium*, con que él cierra el Libro Tercero de sus *Principia*, y donde da libre curso a su entusiasmo religioso, pág. 545 (de la traducción inglesa de su obra *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica = Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World* de Andrew Motte de 1729, volumen 2):

> *He endures forever, and is everywhere present; and by existing always and everywhere, he constitutes duration and space ... God is the same God, always and everywhere. He is omnipresent not* virtually *only, but also* substantially*; ... In him are all things contained and moved; yet neither affects the other: God suffers nothing from the motion of bodies; bodies find no resistance from the omnipresence of God ... Whence also*

he is all similar, all eye, all ear, all brain, all arm, all power to perceive, to understand, and to act.

«Él perdura por siempre, y está presente en todas partes; y al existir siempre y en todas partes, Él constituye la duración y el espacio [...] Dios es el mismo Dios, siempre y en todas partes. Él es omnipresente no sólo *virtualmente*, sino también *sustancialmente*; [...] En Él están todas las cosas contenidas y [todas las cosas] se mueven; con todo ninguna afecta a la otra: Dios no sufre nada por el movimiento de los cuerpos; los cuerpos no encuentran resistencia por la omnipresencia de Dios [...] De donde también resulta que Él es todo igual, todo ojo, todo oído, todo cerebro, todo brazo, todo poder de percibir, de comprender, y de actuar».

Jammer, en las páginas 123-124 de su libro citado, se ocupa de la cuestión de si Newton (1642-1727) realmente afirmó que el espacio es un *sensorium*, un "órgano de los sentidos" de Dios. Cita entonces, en traducción alemana (págs. 122 y 123 de su libro), dos textos de la *Opticks* de Newton (pág. 403 y pág. 370 de la edición de Dover, 1952), que nosotros reproducimos en cita más amplia, de la traducción latina, autorizada por el propio Newton, de Samuel Clarke, *Optice*, publicada en Suiza en 1740.

En el primero de esos dos textos (*Lib.* III, *Quaestio* XXVIII, pág. 298), Newton expresa que los fenómenos naturales hacen evidente la existencia de Dios, que todo lo percibe en su sensorio constituido por el espacio infinito, y que si bien los progresos de la Filosofía Natural no nos llevan al conocimiento de Dios, por lo menos nos acercan cada vez más a ese conocimiento, razón por la cual ese progreso debe ser considerado muy valioso:

... annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensoriolo suo percipit & contuetur ? [el destacado es del original] *Utique si verus omnis in hac philosophia factus progressus, non quidem statim nos ducit ad Causae primae cognitionem; at certe propius propiusque nos ad eam perpetuo adducit, eaque re permagni est aestimandus.*

«¿A partir de los fenómenos no consta acaso que existe un Ser incorpóreo, viviente, inteligente, omnipresente, que en el espacio infinito como en su sensorium [= órgano de los sentidos] ve a las cosas mismas íntimamente [en forma inmediata], las percibe hasta en lo más recóndito de ellas y presente Él las capta en su integridad a ellas presentes en Él –cosas cuyas imágenes es lo único que lo que en nosotros siente y piensa [= el alma] percibe y ve en su limitado sensorio [imágenes] que a ella [= al alma] le son llevadas a través de los órganos de los sentidos? Ciertamente, si todo progreso verdadero hecho en esta Filosofía [de la Naturaleza] no nos conduce de inmediato al conocimiento de la Causa Primera, lo cierto es que nos lleva siempre cada vez más cerca de él [= de ese conocimiento] y por tal razón ese progreso debe ser considerado muy valioso».

En el segundo de los textos mencionados (*Lib.* III *Quaestio* XXXI, pág. 328), reiterando y explicitando la idea expresada en el texto anterior, después de referirse a las maravillas de la creación que se manifiestan en el sistema planetario y en la conformación de los seres vivos, Newton, en la *Quaestio* que cierra el *Libro* III que constituye la parte final de su libro, concluye que esas maravillas y esa conformación sólo pueden deberse a una causa inteligente, Dios:

...horum sane omnium conformatio prima, nulli rei tribui potest, nisi intelligentiae & sapientiae Entis potentis semperque viventis; qui sit ubique scilicet praesens, possitque voluntate sua corpora omnia in infinito suo uniformi sensorio movere, adeoque cunctas mundi universi partes ad arbitrium suum fingere & refingere, multo magis quam anima nostra voluntate sua ad corporis nostri membra movenda valet.

«[...] ciertamente la creación originaria de todas estas cosas no puede ser atribuida a ninguna cosa sino a la inteligencia y sabiduría de un Ser poderoso y siempre viviente, que esté sin duda alguna presente en todas partes, y pueda mover con su voluntad todos los cuerpos en su sensorium infinito, uniforme, e incluso formar y transformar a su arbitrio todas las partes del universo –con una capacidad mucho mayor que la que tiene nuestra alma para mover según su voluntad los miembros de nuestro cuerpo».

Por su lado, Leibniz, en el texto citado a continuación, que se encuentra en un extracto de una carta suya dirigida a la Princesa Wilhelmine Charlotte von Anspach, probablemente en el año 1715, y entregada por ésta al pensador inglés Samuel Clarke, expresa su opinión sobre lo que Newton dice sobre el ***Sensorium***. El extracto de la carta de Leibniz está incluido en G.W. Leibniz, *Die philosophishen Schriften*, 7, ed. C.I. Gerhardt, p. 352. En dicha carta Leibniz dice textualmente:

> *M. Newton dit que l'espace est l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses.*
>
> «El Sr. Newton dice que el espacio es el órgano del cual Dios se sirve para sentir las cosas».

Una respuesta a Leibniz de Samuel Clarke (1675-1729), amigo y seguidor de Newton, que como dijimos tradujera su obra sobre *Óptica* del inglés al latín, se encuentra en la carta del pensador inglés editada por Gerhardt, a continuación del extracto de la citada carta de Leibniz. En ella Clarke sostiene que la expresión ***Sensorium*** es una simple comparación usada por Newton, es decir, tiene un sentido metafórico –interpretación ésta que parece un tanto forzada, ya que está en contra de lo que el mismo Newton afirma.

La carta de Leibniz dio lugar a un interesante intercambio epistolar entre Leibniz y Clarke. Las cartas de Leibniz y Clarke fueron publicadas en inglés por Clarke en 1717 bajo el título *A Collection of Papers, which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke in the years 1715 and 1716, relating to the Principles of Natural Philosophy and religion, London 1717*. La obra de Clarke fue traducida al alemán por Heinrich Köhler y publicada en 1720 bajo el título *Merckwürdige Schrifften, Welche zwischen dem Herrn Baron von Leibnitz und dem Herrn D. Clarcke über besondere Materien der natürlichen Religion in Frantzös. und Englischer Sprache gewechselt, und mit einer Vorrede Herrn Christian Wolffens. Nebst einer Antwort Herrn Ludwig Philipp Thümmings auf die fünffte Englische Schrifft, Wegen ihrer Wichtigkeit in teutscher Sprache heraus gegeben worden von Heinrich Köhlern.*

Paolo Casini en su estudio de Isaac Newton en la *Grundriss der Geschichte der Philosophie des 17. Jahrhunderts*, 3, p. 476, y W. Breidert en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 87, también consi-

deran que la opinión de Newton sobre el espacio como *sensorium* de Dios expresa la opinión de Newton, no tomándola como una formulación metafórica.

Sobre el tema del *sensorium dei* ver más detalles en Frank Linhard, *Newton spirits und der Leibnizsche Raum*, pp. 155-168 y en el capítulo XI de Alexandre Koyré, *Du monde clos a l' universe infini.*

La teoría del espacio absoluto, la identificación del espacio absoluto con Dios, y la idea de que el espacio absoluto es el ***Sensorium*** de Dios constituyen una curiosa vinculación de una teoría físico-filosófica como es la del *espacio* con una noción teológico-religiosa como es la de *Dios*, es decir, entre la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Religión*. Un ejemplo más de lo que venimos afirmando acerca de la *Filosofía Occidental como Filosofía Cristiana.*

Es digno de señalarse en relación con este tema que las dos obras fundamentales del poderoso genio científico de Newton, *Principia* y *Opticks*, concluyen con páginas de neta inspiración teológica.

Max Jammer, en el segundo capítulo de su obra citada, considera que la idea de la identificación del espacio con Dios y otras ideas afines, que remontan a la filosofía judeo-cabalística y neoplatónico-alejandrina, interesaron mucho a pensadores del Renacimiento como Pico della Mirandola (1463-1494), Telesio (1509-1588), Campanella (1568-1639), Cornelius Agrippa (1485-1535), platónicos ingleses (del siglo XVI), Henry More (1614-1687), etcétera.

Concluiremos esta sección presentando dos textos de Hegel tomados de sus Introducciones a sus *Vorlesungen über die Gechichte der Philosophie* (la primera, de 1823/1824; la segunda, de 1827/1828). Citamos por la edición de la Felix Meiner Verlag de 1993, pág. 143 y pág. 296, respectivamente:

> *Man kann die Gegenstände der Philosophie auch aufzählen wie Gott, Geist, Seele, Mensch. Eigentlich aber ist der Gegenstand der Philosophie nur Gott, oder das Ziel, Gott zu erkennen.*
>
> «Se puede también enumerar los objetos de la Filosofía como Dios, espíritu, alma, hombre. Pero propiamente es el objeto de la Filosofía sólo Dios, o la meta, conocer a Dios».

> [...] *in ihr* [= in der Religion] *haben die Völker das niedergelegt, was sie von dem Wesen der Welt glaubten und von ihrem Verhältnis zu Gott. Die Philosophie hat denselben Gegenstand. Sie beschäftigt sich nur mit dem Wahrhaften, bestimmter ausgedrückt: mit Gott - und Gott ist die Wahrheit. Sie ist also ein immerwährender Gottesdienst, hat mit der Religion Einen Inhalt; aber die Formen von beiden verschieden...*
>
> «En ella [= en la Religión] los pueblos han depositado lo que ellos creían del ser del mundo y de su relación con Dios. La Filosofía tiene el mismo objeto. Ella se ocupa sólo de lo verdadero, más precisamente expresado: de Dios – y Dios es la Verdad. Ella [= la Filosofía] es así un culto de Dios, tiene con la Religión un único contenido, pero las formas de ambas difieren...».

Hegel, yendo más lejos que los autores antes citados, *identifica* así *Filosofía* y *Religión*, término este último, con el cual se está refiriendo a la Religión Cristiana.

Tal vez una de las razones por las cuales muchos filósofos occidentales o personas dedicadas al campo de la Filosofía en Occidente se oponen a admitir la existencia de una *"Filosofía de la India"* es la idea de inspiración religiosa de que la aceptación de una *Filosofía* india, fundada en los principios de la *religión* hinduista o budista, y válida como tal, implicaría admitir que existen otros fundamentos posibles para el pensar filosófico distintos de los cristianos, acarreando el temor de que esa aceptación introduzca un elemento de relativismo en la búsqueda de la verdad y apartando a la Filosofía Occidental de su pretendida universalidad y unicidad.

LAS FORMAS DE LA IRRACIONALIDAD

Pensamos también que en las teorías tratadas en los capítulos 2-9 de la Parte II de este libro podemos encontrar numerosas manifestaciones de irracionalidad tanto en el pensamiento indio como en el pensamiento occidental.

La primera fuente de estas manifestaciones de irracionalidad es la mencionada recurrencia consciente o inconsciente a los dogmas culturales como punto de partida del filosofar, ya que ellos por lo general se fundan en la fe más que en argumentos de razón.

Debemos agregar como otra importante fuente de irracionalidad a la fantasía y a la ficción y a los productos de la imaginación que no están basados en hechos reales observados y que son ofrecidos como explicaciones serias de la realidad: ideas, teorías o doctrinas que, al ser rigurosamente examinadas, no son sino meras creaciones fantasiosas de la mente.

En India y en Occidente se encuentran muchos productos intelectuales de esta clase, que son considerados seriamente como doctrinas filosóficas en ambos contextos. La unión de la materia (el cuerpo humano) y el espíritu (alma), que tomamos como ejemplo, fue un problema tanto para los pensadores indios como para los occidentales, y pensadores indios y occidentales imaginaron fantasiosas soluciones para él –incluso podríamos decir extravagantes soluciones.

El sistema filosófico Sāṃkhya "resolvió" el problema recurriendo a una comparación: la unión de la materia y el espíritu consiste en que el espíritu se refleja en la materia –agreguemos como la luz de una lámpara sobre cualquier objeto. No es nada más que una comparación, lo cual no establece nada.

En Occidente la unión de la materia y el espíritu recibió diversas soluciones.

Descartes pensaba que el alma mueve a la glándula pineal y que ésta a su vez impulsa a los espíritus animales hacia aquella parte del cuerpo que el alma quiere mover a través de ellos.

Los discípulos de Descartes no estaban satisfechos con esta explicación y propusieron el llamado sistema de las "causas ocasionales" adoptado también por Malebranche, de acuerdo con el cual es Dios mismo quien mueve, personalmente o por intermedio de sus ángeles, aquella parte del cuerpo que el alma desea mover.

Leibniz, que no acepta este sistema, piensa que esto forzaría a Dios a realizar milagros "de movimiento" todo el tiempo o a contar con la asistencia de ángeles que le ayuden a mover todos los miembros que se mueven en el mundo. El mismo Leibniz propuso un nuevo sistema bajo el hermoso nombre de "armonía pre-establecida". De acuerdo con este sistema Dios crea dos *autómatas* (él mismo dice en francés: *automates*; hoy podríamos decir dos *robots*): uno es el alma, el otro es el cuerpo. Estos dos autómatas (o robots) están programados hasta en sus más mínimos detalles de tal manera que, cuando se produce en uno un cierto movimiento, otro movimiento ocurre en el otro que corresponde exactamen-

te al anterior. En el caso de los dos robots y en el de los dos relojes cuidadosamente coordinados (otro ejemplo usado por Leibniz), existen movimientos físicos solamente; en el caso del alma y el cuerpo, existe un "movimiento" psíquico en el alma y un "movimiento" físico en el cuerpo.[7] Realmente la fantasía humana no tiene límites, incluso dentro del ámbito de la más severa filosofía.

Recordemos el dicho de Cicerón (106-42 antes de Cristo), en *De divinatione* II, § 119: *Sed nescio quo modo nihil tam absurde dici potest quod non dicatur ab aliquo philosophorum*: «Pero no sé por qué nada tan absurdo puede ser dicho que no haya sido dicho por alguno de los filósofos» (convalidado por Pascal, *pensée 363, Article VI*, en *Pensées*), y también el de Varrón (116-27 antes de Cristo), en *Satura Menippea*, fragmento 122, edición Bücheler: *Postremo nemo aegrotus quicquam somniat / tam infandum quod non aliquis dicat philosophus*: «Finalmente, ningún enfermo sueña algo tan infando que no lo diga algún filósofo», citado en nota por Arthur Stanley Peace en su edición de *De divinatione*.

Estas creaciones de la fantasía en el ámbito de la filosofía aparecen con igual frecuencia en el pensamiento indio y en el occidental.

La sociedad europea en términos generales estuvo en mayor o menor grado dominada por creencias irracionales hasta muy entrado el segundo milenio de la Era Cristiana, como ocurría en la India también. No nos debe llamar la atención que filósofos y aun grandes científicos de alguna manera participasen de las creencias en las cuales la sociedad de su época estaba sumerigida. A esas creencias adherían así no sólo el pueblo, explotado e inculto, sino personas que constituían los grupos que podían ser considerados los detentores de la educación y la cultura y los representantes de la intelectualidad de la época. Entre estas creencias (indiscutiblemente irracionales en cuanto no se fundaban en actos de razón) se deben especialmente incluir los milagros y la creencia en brujas.[8]

7. Véanse en el capítulo 9, las secciones «La relación entre la Materia y el Espíritu y sus efectos» y «Observación sobre el tema anterior: El problema de la unión del alma y el cuerpo en Occidente».

8. Sobre los milagros, cf. John Locke, *The Reasonableness of Christianity*, with *A Discourse of Miracles* (a favor de los milagros); David Hume, *Of Miracles* (en contra); K. Herbers, *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelaters*, y George Campbell, *A Dissertation on Miracles (1672)*, que contiene una refutación del tratado de Hume sobre el tema. Sobre la presencia del "milagro" en el pensamiento occidental (no sólo en el ámbito religioso) y la fe puesta en él como prueba de la verdad de la religión cristiana, cf. el artículo de W. Schröder, «Wunder», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, col. 1052-1071. Sobre la creencia en brujas, cf. Alain Boureau, *Le pape et les sorciers*; Rainer Decker, *Hexen*, y Pierre de Lancre, *On the Inconstancy of Witches*.

La presencia de elementos evidentemente irracionales en las teorías y doctrinas presentadas en este libro sirven de fundamento a nuestra **Segunda Tesis**, de acuerdo con la cual *en la historia de las Filosofías griega y europea se encuentran lo que usualmente se llama (correcta o incorrectamente) "manifestaciones de irracionalidad" bajo muchas formas (una de las cuales es el fundar la especulación sobre los llamados "dogmas culturales", otra, las creaciones de la fantasía, la imaginación), y estas formas de irracionalidad son tan numerosas como las que se encuentran en la historia del pensamiento de la India* –no solamente en los siglos que corresponden a los períodos antiguo (Griego) y medieval (Europeo), sino también en los siglos que siguieron.

LA LIMITACIÓN DE LA LIBERTAD INTELECTUAL. TOLERANCIA E INTOLERANCIA

Otras consecuencias importantes de nuestro estudio de ambas formas de pensamiento filosófico, el indio y el occidental, conciernen a otros dos atributos del pensamiento filosófico usualmente considerados, junto al de la racionalidad, como los más importantes (y a los cuales nos hemos referido brevemente en la Introducción): la libertad intelectual y la búsqueda de la verdad por la verdad misma.

Nuestra idea es que el pensamiento filosófico ha estado generalmente sometido a muchas limitaciones, tanto en la India como en Occidente. Sólo en muy pocas instancias los pensadores indios y occidentales han podido liberarse de *creencias* transmitidas por el *Pasado*, configuradas bajo la forma de "dogmas culturales", consciente y libremente aceptadas, o adoptadas inconscientemente por inercia, o impuestas por la fuerza o por el principio de autoridad. El pensamiento debe surgir de acuerdo con ellas y estar subordinado a ellas, y consecuentemente no puede ser considerado *libre*.

La tolerancia india

No obstante, pensamos también que, dentro de los límites impuestos por los dogmas culturales, la libertad intelectual existió en mucho mayor grado en India que en el mundo europeo.

Fundamos esta aserción con relación a la libertad intelectual india en hechos tales como los siguientes:

–la aceptación por el Hinduismo, como sistemas ortodoxos de pensamiento, de sistemas que presentan grandes y evidentes diferencias entre sí (Dualismo del Sāṃkhya, Monismo del Vedānta, Teísmo del Nyāya, Ateísmo de la Mīmāṃsā);

–la aceptación de diferentes escuelas del Vedānta con grandes oposiciones entre sí (Advaita o No-dualismo de Shaṅkara, Dvaita o Pluralismo de Madhva);

–el hecho de que, a pesar de que el poder en la India fue generalmente detentado por personas que adherían al *darśana* o punto de vista filosófico y religioso hinduista, nunca fue utilizada la violencia contra adherentes de otros *darśanas*,

–y, finalmente, el hecho de que la aparición del *darśana* constituido por el Budismo, que negaba los mismos fundamentos de la sociedad, la religión y la filosofía hinduistas, no llevó a sangrientas guerras de religión o a persecuciones ideológicas masivas de ninguna clase.

Esta mayor libertad de pensamiento de que gozaron los filósofos indios se debió, sin duda, al espíritu de tolerancia ante las ideas que caracterizó al pensamiento indio y de la cual son manifestaciones los hechos que acabamos de enumerar. Alfred S. Geden, D.D., que fue Profesor de Lenguas y Literaturas del Antiguo Testamento y de Religión Comparada en el Wesleyn College, Richmond, Surrey, en su artículo «Persecution (Indian)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. 9, págs. 762-765, se refiere a la tendencia india hacia la tolerancia, a la introducción de la intolerancia en la India por los Mahometanos, y al conflicto desde la llegada de los misioneros europeos entre cristianos e hindús fundamentalmente debido al «espíritu y acción agresivos de la nueva religión [= Cristianismo]».

Paul Hacker sobre la tolerancia india

Es interesante para nuestro propósito señalar algunas ideas al respecto del gran indólogo alemán Paul Hacker, al que nadie podría acusar de parcialidad a favor de la India por su espíritu científico, por la objetividad de

su estudio de la Cultura de la India y, sobre todo, si se tiene en cuenta su peculiar concepción del "Inclusivismo" aplicada a la tolerancia hindú.[9]

Paul Hacker, en su artículo «Religiöse Toleranz und Intoleranz in Hinduismus», destaca hechos que revelan indudablemente (al margen de la consideración de las causas o motivos que pudieran producirla) la existencia de tolerancia en el Hinduismo en lo que respecta a las ideas y a cuestiones doctrinarias religiosas:

> «En lo que concierne al ordenamiento legal estatal con referencia a la tolerancia los tratados de derecho hindúes estipulan que el rey a todas las sectas religiosas, incluso a aquellas que no respetan al Veda y a la casta de los brahmanes, y por consiguiente están fuera del Hinduismo, debe tratarlas de acuerdo con las costumbres propias de cada una y más aún debe preocuparse por el mantenimiento de esas costumbres. Y sabemos, por las escasas fuentes de la Historia de la India, especialmente por las inscripciones, que de hecho no pocos príncipes, se comportaron muy amistosamente con budistas y jainas, es decir con comunidades religiosas al margen del Hinduismo, y además con las antiguas iglesias cristianas del Sur de la India, con los parsis, que buscaban refugio en la India, y con grupos de emigrantes judíos» [págs. 377-378].

> «Se puede asumir que la norma del derecho indio que prescribía la tolerancia estatal de los no-hindúes, aunque no sin excepciones, con todo la mayoría de las veces fue cumplida» [pág. 378].

9. Para Hacker, en su obra póstuma «Inklusivismus», en *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, G. Oberhammer ed., pág. 12: «Inclusivismo significa que uno considera que una concepción central de un grupo ajeno al propio, con su propia concepción religiosa o su propia cosmovisión, es idéntica a una u otra concepción central del grupo al que uno pertenece. Por lo general el Inclusivismo comporta en forma explícita o implícita la afirmación de que lo ajeno, que se presenta como idéntico a lo propio, de alguna manera le está subordinado o le es inferior». Así el Inclusivismo, según Hacker, en cierto modo pretende hacer desaparecer la identidad de lo otro. En su Introducción de 1977 a sus *Kleine Schriften* de 1978, Hacker ratifica los hechos que señala en su artículo sobre tolerancia en la India, pero finaliza la misma aclarando: «*Lo que para el europeo parece ser tolerancia* [en la cultura de la India], *es casi siempre inclusivismo*». Es decir, que para Hacker el valor de la tolerancia india por estar equiparada con el Inclusivismo se ve restringido por lo menos o disminuido.

Consideramos que no es posible equiparar esa noción de Inclusivismo con la de tolerancia. El Inclusivismo, entendido a la manera de Hacker, puede ser una de las causas posibles de la tolerancia, como podrían ser también el deseo de mantener la paz social, el rechazo de la violencia en cualquier circunstancia, la búsqueda de los beneficios económicos que derivan de la armonía social, o una actitud compasiva para con todos los seres vivos, etcétera. Entendemos que sea cual sea la causa la tolerancia sigue siendo, en la India o en Europa, un valor positivo.

> «Pero tales heréticos [budistas, jainas y materialistas que negaban la autoridad de las Sagradas Escrituras, el *Veda*] no fueron molestados por el Estado» [pág. 381].

Hacker señala además que en algunos textos legales se dispone que no se tenga trato con los mencionados heréticos, pero que:

> «en la praxis estas prescripciones con toda seguridad nunca fueron seguidas, pues si lo hubieran sido el Budismo tardío por ejemplo no habría podido tener sobre el pensamiento hindú la influencia que él de hecho ejerció» [pág. 381].

> «La tolerancia doctrinaria es sin lugar a duda la más interesante manifestación de la tolerancia en el Hinduismo» [pág. 384].

Hacker señala asimismo que en la Edad Media india grandes cuestiones metafísicas fueron disputadas vivamente y con toda seriedad, pero tal hecho no trajo consigo «actos de intolerancia práctica» (pág. 385).

En las págs. 378-380. Hacker se refiere al caso del gran Emperador budista Ashoka, que ejerció un poder omnímodo sobre toda la India, que manifestó frente a los no-budistas la misma tolerancia que antes y después de él los príncipes hindúes mostraron frente a los que no sostenían sus mismas ideas.

En Occidente la situación no fue la misma. La tolerancia no fue desgraciadamente una característica específica de la Cultura Occidental y en especial de la Europa cristiana, como queda evidenciado por diversos hechos objeto de estudio de numerosas obras.[10]

10. Cf. R.I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and deviance in Western Europe 950-1250*: traducción francesa: *La persécution. Sa formation en Europe (Xe-XIIIe)*; René Rémond, *Religion et Société en Europe: Essai sur la secularization des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*; John Locke, *Lettre sur la tolérance*. Texto latino y traducción francesa; Voltaire, *Traité sur la tolérance*; Heinrich Schmidinger (Hrsg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*; Raúl González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglo IV y V)*; H. Méchoulan, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*; P. Jurieu [1673-1713], *Des droits des deux souverains en matière de religion* [contra la tolerancia]; Aubert de Versé, *Traité de la liberté de conscience* [a favor de la tolerancia]; artículo de G. Schlüter/R. Grötker «Toleranz», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 10, col. 1252-1262; Erna Paris, *El fin de los días. Los judíos en España: una historia de tolerancia y tiranía*; Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'héresie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*; *Théâtre des cruautés des hérétiques de*

El inicio de la intolerancia en Occidente: El Cristianismo como religión del Estado Romano

Este destino de intolerancia en Europa comenzó con la conjunción de la Iglesia Cristiana con el Imperio Romano por obra de Constantino (274?-337), que con la derrota de Majencio (Maxentius) el 28 de octubre del año 312 y la de Licinio en el año 323 se convirtió en el amo exclusivo del mundo romano, verificándose así la reunificación del Imperio Romano, dividido a raíz de las reformas de Diocleciano.[11]

En el año 313, Constantino, después de su victoria sobre Majencio, junto con Licinio, por entonces su co-gobernante y aliado, adoptan una política de tolerancia con relación a los Cristianos. Producto de esta política fueron diversas disposiciones dictadas por Constantino y/o Licinio, ambos con el fin de hacer efectiva esa nueva política.

El Edicto de Tolerancia

El *Edicto de Tolerancia* o *Edicto de Milán* (parte del cual transcribimos a continuación), que concedía la libertad de culto y disponía la restitución a los cristianos de las iglesias y propiedades confiscadas, constituye una de esas disposiciones. Esta nueva política de tolerancia constituía un acto de agradecimiento por parte de Constantino y Licinio al Dios de los Cristianos a quien le atribuían sus victorias, y a la vez un acto político en cuanto se congraciaban con los cada vez más numerosos miembros de la comunidad cristiana en el Imperio Romano.

---

notre temps de Richard Verstegan, Texte établi, présenté & annoté par Frank Lestringant, en Annexe *Le martyre des trente-neuf allant au Brésil* de Louis Richeome (sobre las persecusiones sufridas por los Católicos por obra de los Protestantes); Claude Postel, *Traité des invectives au temps de la Réforme* (sobre la violencia verbal entre protestantes y católicos en Francia en el siglo XVI); David Nirenberg, *Violence et minorités au Moyen Śge*; Cohen, Esther, *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la Renaissance*; *Martyres et martyrologes, Textes réunis par Frank Lestringant et Pierre-François Moreau.*

11. Cf. Otto Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, volumen I; Klaus M. Girardet, *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, y Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande.*

El llamado *Edicto de Tolerancia* ha sido tradicionalmente atribuido a Constantino y a Licinio y se pensaba que había sido dictado en Milán en el año 313 por los dos emperadores. Actualmente, los especialistas se inclinan por la hipótesis de que ese Edicto fue dictado por Licinio en Nicomedia, después de derrotar a Maximino (otro pretendiente al trono romano) en el mismo año 313, reproduciendo desde luego ideas que él compartía con Constantino.[12]

Este *Edicto de Tolerancia* ha sido conservado en su integridad en su versión latina por Lactancio en su *De mortibus persecutorum*, sección XLVIII, ed. Iohannes Pesenti, en carta que Constantino y Licinio le envían al gobernador de Bithynia (?). Transcribimos y traducimos a continuación algunas nobles disposiciones de este edicto, que, sean cuales sean los móviles que le dieron origen, nadie puede negar promovía elevados conceptos de convivencia, respeto y armonía entre los sectores de la sociedad romana de distintas ideas y creencias, integrando especialmente a ella a los sectores cristianos, anteriormente objeto de crueles persecusiones e intolerancia. Es de lamentar que, a su vez, los sectores cristianos que entonces fueron favorecidos por él no adoptaran las mismas ideas con respecto a los otros cuando los azares de la historia los llevaran a situaciones de poder y hegemonía:

> *... haec inter cetera, quae videbamus pluribus hominibus profutura, vel in primis ordinanda esse credidimus, quibus divinitatis reverentia continebatur, ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset, quo quicquid divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere. Itaque hoc consilium salubri ac rectissima ratione in eundum esse credidimus, ut nulli omnino facultatem abnegandam putaremus, qui vel observationi christianorum vel ei religioni mentem suam dederet, quam ipse sibi aptissimam esse sentiret; ut possit nobis summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur, in omnibus solitum favorem suum benivolentiamque praestare. Quare scire dicationem tuam convenit placuisse nobis, ut, amotis omnibus omnino condicionibus, quae prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine continebantur, et abrogentur illa, quae pla-*

12. Cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Libros IX y X del tomo III y nota 2 de la página 104 del tomo III. Eusebio ha conservado el texto griego del *Edicto de Tolerancia*, págs. 104-107 del tomo III.

ne sinistra et a nostra clementia aliena videbantur, et nunc libere et simpliciter unus quisque eorum, qui eandem observandae religionis christianorum gerunt voluntatem, citra ullam inquietudinem ac molestiam sui id ipsum observare contendant. Quae sollicitudini tuae plenissima significanda esse credidimus, quo scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem isdem christianis dedisse. Quod cum isdem a nobis indultum esse pervideas, intellegit dicatio tua etiam aliis religionis suae vel observantiae potestatem similiter apertam et liberam pro quiete temporis nostri esse concessam, ut in colendo quod quisque delegerit, habeat liberam facultatem, neque cuiquam honori neque cuiquam religioni aliquid a nobis detrahi videatur.

«[...] creimos que, entre todas las cosas que veíamos que habían de ser beneficiosas para muchos hombres, en primer lugar debían ser reguladas aquellas que se referían a la veneración de la divinidad, para que diéramos a los cristianos y a todos la libre facultad de seguir la religión que cada uno quisiese, con lo cual cualquier divinidad que hubiese en la sede celestial pudiera tornarse benévola y propicia para nosotros y para todos los que se encuentran bajo nuestra potestad. Así creímos que esta decisión con sana y correctísima razón debía ser tomada –que pensásemos que a nadie, que hubiera adherido a las observancias de los deberes religiosos de los cristianos o a aquella religión que él sintiese más apta para sí mismo, le debería ser negada en absoluto aquella facultad, para que la suprema divinidad, a cuya religión nosotros libremente nos sometemos, pueda concedernos a nosotros en todas las cosas su acostumbrado favor y benevolencia. Por eso conviene que tu Lealtad sepa que nos place que, dejando por completo sin efecto todas las disposiciones legales que estaban contenidas en los escritos anteriormente enviados a tu sentido del deber en relación con los cristianos, quede anulado todo aquello que evidentemente parecía siniestro y alejado de nuestra clemencia, y que ahora libremente y simplemente todos los que tienen la voluntad de observar la religión de los cristianos, al margen de todo temor y molestia personal puedan esforzarse en observarla. Creímos que lo anterior debía ser por entero comunicado a tu cuidado, para que supieras que nosotros hemos dado a los cristianos la libertad absoluta de honrar su religión. Cuando te enteres de que lo anterior por nosotros a ellos les ha sido concedido, tu Lealtad ha de comprender que a las otras personas les ha sido concedida la facultad similarmente abierta y libre

de observar su religión de conformidad con la paz de nuestro tiempo, para que todos tengan la libre facultad de honrar lo que cada uno haya elegido, y no se vea que por nosotros algo es arrebatado ni a la integridad de los bienes y los derechos ni a ninguna religión».

Con el transcurso del tiempo, Constantino, único gobernante del Imperio Romano a partir del año 323, en que derrota y da muerte a Licinio su antiguo aliado, se va aproximando cada vez más a los Cristianos y alejando de los Paganos. El mismo Constantino y los Emperadores Romanos Cristianos que le siguieron, contando en la mayoría de las veces con la anuencia, incitación y/o asesoramiento del clero cristiano, emitieron muchos edictos (*constitutiones*) contra los *heréticos*, contra los *apóstatas*, contra los *judíos*, contra los *paganos*, es decir, contra todos aquellos que no adherían a las ideas cristianas ortodoxas aceptadas por la Iglesia Católica Apostólica Romana, infligiendo sobre ellos severos castigos personales y económicos, incluso la pena capital mediante el fuego o la espada, simplemente a causa de sus creencias, ideas, conductas o actividades religiosas.

Edictos imperiales inspirados por la intolerancia

Estos Edictos, que constituyen hitos en la historia de la intolerancia de las ideas en Occidente, se conservan en el *Codex Iustinianus* y están agrupados en secciones con títulos sobre el contenido, mencionándose a los emperadores que los emitieron y el año en que fueron emitidos.

Tenemos así, en el *Liber Primus* del *Codex Iustinianus*, la Sección V con 22 Edictos referidos a heréticos, maniqueos y samaritos (*De haereticis et manichaeis et samaritis*). Mencionaremos a continuación algunos de los 22 Edictos de esta sección.

El Edicto 5, contenido en esta sección, que data del año 428 y fue emitido por los emperadores Theodosio y Valentiniano, enumera a una larga serie de "heréticos", contra los cuales está dirigido:

Ariani et Macedoniani, Pneumatomachi et Apollinariani et Novatiani sive Sabbatiani, Eunomiani, Tetraditae sive Tessarescaedecatitae, Valentiniani, Papianistae, Montanistae seu Priscillianistae vel Phryges vel Pepuzitae, Marcianistae, Borboriani, Messaliani, Eutychitae sive En-

thusiastae, Donatistae, Audiani, Hydroparastatae, Tascodrogitae, Batrachitae, Hermeieciani, Photiniani, Pauliani, Marcelliani, Ophitae, Encratitae, Apotactitae, Saccophori et, qui ad imam usque scelerunt nequitiam pervenerant, Manichaei.

El Edicto 1 del año 326 emitido por el Emperador Constantino expresa:

Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. haereticos non solum his privilegiis alienos esse volumus, sed et diversis muneribus contringi et subici.

«Es conveniente que los privilegios que han sido concedidos en consideración a la religión, sólo beneficien a los que observan la religión católica. Es nuestra voluntad que los heréticos no sólo sean ajenos a estos privilegios, sino que también sean sometidos a diversos impuestos».

El Edicto 2 del año 379 emitido por los Emperadores Graciano Valentiniano y Theodosio dispone:

omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus constitutionibus haereses perpetuo conquiescant et nemo ulterius conetur quae reppererit profana praecepta vel docere vel discere ... haereticorum autem vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent sucumbere, qui vel levi argumento iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare.

«Todas las herejías prohibidas por las leyes y por los edictos divinos e imperiales cesen para siempre y que nadie intente en lo sucesivo o enseñar o aprender las enseñanzas profanas que llegaran a sus manos [...] en el término "herético" están comprendidos y deben someterse a las sanciones dictadas contra ellos, todos aquellos que se descubra a juicio y por trámite de la religión católica que se han desviado del correcto camino aunque en una materia menor».

El Edicto 3 del año 396 emitido por los Emperadores Arcadio y Honorio dispone:

cuncti haeretici procul dubio noverint omnia sibi loca adimenda esse, sive sub ecclesiarum nomine teneantur sive diaconica appellantur vel etiam decanica, sive in privatis domibus vel locis huiusmodi coetibus copiam praebere videantur: his aedibus vel locis privatis ecclesiae catholicae vindicandis. Ad hoc interdicatur his omnibus ad litaniam faciendam noctu vel die profanis coire conventibus: statuta videlicet condemnatione centum librarum auri ...

«Todos los heréticos sin lugar a duda deben saber que han de serles arrebatadas todas sus propiedades inmuebles, ya sea que sean mantenidas bajo el nombre de iglesias, ya sea que sean llamadas diaconías o también decanías, ya sea que se vea que proporcionan en casas o lugares privados la oportunidad de esta clase de reuniones: debiéndose reivindicar para la Iglesia Católica estos templos o lugares privados. Además, que a todos ellos les sea prohibido congregarse de noche o de día para hacer oraciones en reuniones profanas: [...] [y a continuación el Edicto enumera las penas pecuniarias para los casos de violación de este Edicto]».

El Edicto 4 del año 407 emitido por los Emperadores Arcadio, Honorio y Theodosio declara:

Manichaeos seu Manichaeas vel Donatistas meritissima severitate persequimur. huic itaque hominum generi nihil ex moribus nihil ex legibus sit commune cum ceteris. Ac primum quidem volumus esse publicum crimem, quia, quod in religione divina comittitur, in omnium fertur iniuriam. quos bonorum etiam publicatione persequimur: quae tamen cedere iubemus proximis quibusque personis, ita ut ascendentium vel descendentium vel venientium ex latere cognatorum usque ad secundum gradum velut in successionibus ordo servetur. Quibus ita demum ad capiendas facultates esse ius patimur, si non et ipsi pari conscientia polluuntur. Ipsos quoque volumus amoveri ab omni liberalitate et successione quolibet titulo veniente. Praeterea non donandi, non emendi, non vendendi, non postremo contrahendi cuiquam convicto relinquimus facultatem. In mortem quoque inquisitio tendatur. nam si in criminibus maiestatis licet memoriam accusare defuncti, non immerito et hic debet subire iudicium. Ergo et suprema illius scriptura irrita sit, sive testamento sive codicillo sive epistola sive quolibet genere reliquerit voluntatem qui Manichaeus fuisse convincitur: hoc quoque casu eadem illa

circa gradus superius comprehensos condicione servata. Sed nec filios heredes existere aut adire permittimus, nisi a paterna pravitate discesserint: delicti enim veniam paenitentibus damus. In eos etiam auctoritatis aculei dirigantur, qui eos domibus suis damnanda provisione defendent. Servos in super extra noxam esse volumus, si dominum sacrilegum evitantes ad ecclesiam catholicam servitio fideliore transierint.

«Con la más merecida severidad perseguimos a los Maniqueos o a las Maniqueas o a los Donatistas. Así a esta clase de personas nada de las costumbres ni nada de las leyes debe serles común con los otros. Y en primer lugar queremos que [pertenecer a esa sectas] constituya un crimen público, porque lo que se comete contra la religión divina redunda en daño para todos. Perseguimos también [a los indicados heréticos] con la confiscación de sus bienes. Ordenamos sin embargo cederlos [a los indicados bienes] a ciertas personas cercanas, de modo que, como ocurre en las sucesiones, se conserve el orden de los parientes ascendentes o descendentes o colaterales hasta el segundo grado. Pero permitimos que éstos tengan el derecho de tomar posesión de los bienes sólo si ellos mismos no están contaminados con igual conciencia [herética]. También queremos que ellos [= los heréticos] sean despojados de toda liberalidad y sucesión concedida a cualquier título que sea. Además, al que haya sido convicto [de herejía] no le otorgamos la capacidad de donar ni de comprar ni de vender, finalmente, ni de celebrar un contrato. [Disponemos que] la investigación contra ellos se extienda aun después de su muerte, pues si en los crímenes de lesa majestad está permitido acusar la memoria del difunto, merecidamente también éste [= el herético] debe ser sometido a juicio [incluso después de su muerte]. Por consiguiente su última voluntad quede anulada, ya sea que el que hubiese sido convicto de ser Maniqueo la hubiera expresado por testamento o por codicilo o por carta o por cualquier otro medio: debiéndose conservar también en este mismo caso aquella disposición acerca de los grados de parentesco anteriormente señalados, pero no permitimos que los hijos puedan ser herederos o tomar posesión de la herencia si no se hubiesen apartado de la depravación paterna: a los que se arrepientan les damos el perdón de su delito. También que los aguijones de la autoridad sean dirigidos contra aquellos que les den protección [a los heréticos] en sus casas con condenable disposición. Además, queremos que sus esclavos estén al margen de todo daño si,

evitando o alejándose de su amo sacrílego, se acogiesen a la Iglesia Católica con una servidumbre más leal».

En el mismo *Liber Primus* la Sección VII contiene 6 Edictos dirigidos contra los apóstatas (*De apostatis*).

La Sección IX del mismo Libro tiene 18 Edictos contra los judíos y celícolas (*De iudaeis et caelicolis*).

La Sección X tiene 2 Edictos contra los heréticos, paganos y judíos. Todos estos Edictos presentan grandes similitudes con el Edicto, que hemos transcrito, contra los Maniqueos, en la actitud de intolerancia y en la severidad de los castigos.

La Sección XI del *Liber Primus*, que comprende 10 Edictos, trata de los sacrificios y templos paganos (*De paganis sacrificiis et templis*).

El Edicto 1 de la Sección XI de este *Liber Primus*, del año 354, emitido por el Emperador Constancio, dispone:

Placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit gladio ultore sternatur, facultates etiam perempti fisco decernimus vindicari et similiter puniri rectores provinciarum, si facinora vindicare neglexerint.

«Es nuestra voluntad que en todos los lugares y en todas las ciudades sean clausurados de inmediato los templos y, prohibido el ingreso, sea a todos denegada la posibilidad de delinquir. Queremos también que todos se abstengan de los sacrificios. Si alguien por azar algo de esta clase perpetrara, sea abatido por la espada vengadora, también disponemos que los bienes del muerto sean reivindicados para el fisco y que en igual forma sean castigados los gobernadores de las provincias si descuidasen castigar estos crímenes».

El Edicto 7 de esta misma Sección XI del *Liber Primus*, del año 451, emitido por los Emperadores Valentiniano y Marciano, declara:

Nemo venerantis adorantisque animo delubra, quae olim iam clausa sunt, reseret: absit a saeculo nostro infandis exsecrandisque simulacris honorem pristinum reddi, redimiri sertis templorum impios postes, pro-

fanis aris accendi ignes, adoleri in isdem thura, victimas caedi, pateris vina libari et religionis loco existimari sacrilegium. Quisquis autem contra hanc serenitatis nostrae sanctionem et contra interdicta sacratissimarum veterum constitutionum sacrificia exercere temptaverit, apud publicum iudicem reus tanti facinoris legitime accusetur et convictus proscriptionem omnium bonorum suorum et ultimum supplicium subeat. Conscii etiam ac ministri sacrificiorum eandem poenam, quae in illum fuerit inrogata, sustineant, ut hac legis nostrae severitate perterriti metu poenae desinant sacrificia interdicta celebrare.

«Que nadie con intención de venerar y de honrar abra los templos, que antes han sido ya clausurados: que esté ausente de nuestra época que se rinda el antiguo culto a las abominables y funestas imágenes, que se adorne con guirlandas las impías puertas de los templos, que se encienda fuego en los altares profanos, que se queme incienso en los mismos, que se sacrifique víctimas, que se vierta vino de páteras, y considerar al sacrilegio como religión. Quienquiera que intentara llevar a cabo sacrificios contra esta sanción de nuestra Serenísima Alteza y contra las prohibiciones de los sagradísimos antiguos edictos sea acusado de acuerdo con las leyes ante un juez público como reo de tan gran crimen y, de ser convicto, que sufra la confiscación de todos sus bienes y el último suplicio [= la pena de muerte]. También los cómplices y los ayudantes de los sacrificios sufran el mismo castigo que le fuera infligido a él [= el principal culpable], con el fin de que aterrados por la severidad de esta ley, por miedo al castigo, desistan de celebrar los sacrificios prohibidos».

Mencionemos juntamente con estos Edictos la importante *Novella* 146 del propio Justiniano, del año 553, que disponía que en las sinagogas se debía leer la Biblia, si así alguien lo deseara, no sólo en hebreo, sino en la traducción griega llamada *Septuaginta*, que la *Novella* elogiaba sobremanera, para que los que no entendían el hebreo *no pudiesen ser engañados por las tendenciosas y depravadas interpretaciones de los rabinos*, y expresaba que *los hebreos, al leer sus libros sagrados no debían atenerse a su sentido literal*, sino apuntar a su *sentido profético más profundo que ya anuncia la venida del Salvador del género humano, Jesucristo*, alejándolos así de las propias creencias y acercándolos a las concepciones cristianas.

Otras instancias de intolerancia europea

Posteriormente, durante la Edad Media, e incluso en tiempos modernos, en la Europa Cristiana la manera de actuar intolerante y cruel contra aquellos que tenían diferentes ideas o creencias continuó bajo diferentes amos y en diversos tipos de sociedades.[13]

Como otro ejemplo de esto podemos señalar *Las Siete Partidas*, "insigne monumento legal", compuestas entre 1256 y 1263 por orden del Rey de Castilla, Alfonso X, el Sabio. En las *Partidas* se dictan una serie de disposiciones, inspiradas en un espíritu de discriminación e intolerancia contra judíos, herejes, moros, apóstatas (cristianos que abandonan el Cristianismo), imponiéndoles severas penas, incluso la pena de muerte, en caso de violación de las mismas. Véase la *Séptima Partida, Títulos XXIII (Ley III), XXIV, XXV, XXVI*. Se puede también consultar los detallados índices, contenidos en el tomo V de la edición de las *Partidas* de Gregorio López, publicada en París, por los editores Lecointe et Lasserre entre los años 1840-1844, bajo las palabras "Apóstata", "Herejes", "Judíos", "Moro", donde se hallará la mención de otros pasajes con otras disposiciones contra ellos.

Muchas de estas disposiciones de *Las Siete Partidas* referentes a los judíos están dentro de la tradición occidental de intolerancia frente a los judíos que ya se encuentra en el *Corpus Juris Civilis* de Justiniano y en los decretos dictados contra ellos en diversos Concilios de Toledo y por muchos de los reyes que gobernaron España. Véase la amplia información sobre este tema dada por Andrés Barcala Muñoz en su excelente obra, dedicada a los siglos IV-VII de la historia de España: *Biblioteca antijudía de los escritores eclesiásticos hispanos*. Una somera síntesis de la historia de este trato se encuentra en Salvador Minguijón Adrián, *Historia del Derecho Español*, vol. I, págs. 234-241.

Esta política de intolerancia, que necesariamente tenía que afectar a y limitar la libertad de ideas y de expresión, se manifestó también en invectivas cargadas de agresividad que pueden considerarse precursoras de acciones violentas como fueron las guerras civiles de religión y las persecusiones que ensombrecieron tristemente la historia de Europa. Cf. C. Postel, *Traité des invectives*. Esta política de intolerancia, que limitó en

13. Sobre la actitud intolerante en Europa, véanse las notas correspondientes a la sección «Observación sobre el tema anterior: Dualismo fuera de la India» del capítulo 9 de este libro y la nota 10 de estas «Observaciones finales».

Europa, como dijimos, la libertad de ideas, duró por más de dieciséis siglos.[14]

LA GRATUIDAD DEL PENSAR FILOSÓFICO

En cuanto a la idea de que el pensamiento filosófico es una búsqueda de "*la verdad por la verdad misma*", digamos aquí que esto ha sido de *muy limitada* aplicación en la historia de la Filosofía occidental.

Si el criterio de "*la verdad por la verdad misma*" fuera estrictamente aplicado para determinar si un sistema de pensamiento es o no *Filosofía*, muchas escuelas de filosofía occidentales serían eliminadas de la Historia de la Filosofía. Ejemplos de Grecia serían el Estoicismo y el Epicureismo, cuyos esfuerzos estaban dirigidos a encontrar el correcto modo de vida con el fin de gozar de paz y felicidad; un ejemplo de la Europa medieval sería la Filosofía Cristiana con sus preocupaciones principalmente religiosas y su mirada fija en la Salvación eterna. También alcanzaríamos la misma conclusión si analizáramos las obras de muchos de los grandes filósofos modernos europeos, cuya meta real fue a menudo sólo demostrar mediante un razonamiento *filosófico* una cierta tesis *religiosa* a la que necesariamente adherían de antemano.

Con relación a las *Meditationes* de Descartes, Alexander Koyre, en *Descartes und die Scholastik*, pág. 12, dice así:

> «Es la obra de un filósofo cristiano, católico, que lucha [*streitet]* por el honor y la gloria de Dios y de su Iglesia, e intenta demostrar contra los ateos, los escépticos, y los libre-pensadores la existencia de Dios y la inmortalidad del alma –esta obra osada de apologética mística, [...] que ciertamente quiere reemplazar la superada Metafísica de la Escolástica aristotélica pero también se esfuerza por poner a la Filosofía Cristiana y a la Teología sobre bases inmutables».

14. De acuerdo con H.B. Workman, miembro de la Facultad de Teología de la Universidad de Londres y Director del Westminster Training College, en su artículo «Constantine», sección «IV. Constantine and the Church», sub-sección «(b) Constantine and heresy», en *Encyclopaedia of Religión and Ethics*, vol. 4, pág. 80: «la entera política de Constantino con relación a la herejía y a la unidad [de la Iglesia] le impuso a la Iglesia por mil seiscientos años una política de intolerancia». Fue así la unión del poder político del Estado con el poder religioso de la Iglesia lo que habría traído las nefandas consecuencias de la intolerancia que la historia registra.

El mismo Descartes, en la *Epistola* que precede a sus *Meditationes De Prima Philosophia, in quibus Dei existentia, & animae humanae à corpore distinctio*, vol. VII, pág. 1, señala cuál es la *finalidad* de la Filosofía: tiene que demostrar sus dos temas principales: la *existencia de Dios* y la *inmortalidad del alma* para convencer a los no cristianos. A la filosofía y a los filósofos les correspondería así una tarea apologética y proselitista destinada a hacer que sean aceptadas por los «infieles» (*infideles*, pág. 2), «impíos» (*impii*, pág. 3) y «ateos» (*athei*, pág. 6), como también los llama Descartes, las creencias de la Religión Cristiana. Esta tarea les fue ordenada a los filósofos cristianos en forma expresa, como dijimos, por el *Concilium Lateranense*. Descartes, como él mismo lo dice en pág. 3, del texto latino, no dudó en asumir este compromiso componiendo estas *Meditaciones*:

> ... *et expresse mandat* [Concilium Lateranense sub Leone 10 habitum, sessione 8] *Christianis Philosophis ut eorum* [infidelium, impiorum, atheorum] *argumenta dissolvant, et veritatem pro viribus probent, hoc etiam aggredi non dubitavi.*

Y en pág. 5 de la versión francesa del propio Descartes, vol. IX:

> ... *& qu'il ordonne expressément aux Philosophes Chrestiens de respondre à leurs argumens, & s'employer toutes les forces de leur esprit pour faire connoistre la verité, y'ai bien osé l'entreprendre dans cét escrit.*
>
> «[...] y [el Concilio Lateranense realizado bajo León 10, sección 8] expresamente ordena a los Filósofos Cristianos que aniquilen los argumentos de aquellos [infieles, impíos, ateos], y demuestren la verdad de acuerdo con sus fuerzas –yo no dudé en emprender también esto».

Por su lado, Leibniz compuso su *Théodicée* con el fin de demostrar la justicia y bondad de Dios y señalarle al hombre el camino que debe seguir. En el comienzo de su tratado *Causa Dei*, Leibniz claramente indica su propósito al escribir su *Théodicée*:

> *Apologetica Causae Dei tractatio non tantum ad divinam gloriam, sed etiam ad nostram utilitatem pertinet, ut tum magnitudinem ejus, id est potentiam sapientiamque colamus, tum etiam bonitatem et quae ex ea*

derivantur, justitiam ac sanctitatem amemus, quantumque in nobis est imitemur.

«*El tratado apologético de la Causa de Dios* concierne no solamente a la Gloria divina, sino también a nuestro propio beneficio, para que honremos Su grandeza, es decir Su poder y sabiduría, y también para que amemos Su bondad y todo lo que de ella deriva, Su justicia y santidad, y que los imitemos tanto como nos sea posible».

Y en la misma obra *Causa Dei* § 81, Leibniz utiliza la teoría (errónea desde luego) de la pre-formación –según la cual en el huevo, en el esperma y en la semilla se encuentra, en proporciones sumamente pequeñas, dotado de todas sus características, al ser vivo o a la planta que de ellos han de surgir– con el propósito de demostrar la tesis, ya de antemano aceptada, de la transmisión del pecado original de Adán y Eva a todos sus descendientes, la humanidad, la triste *massa perditionis*.[15]

Sorprende asimismo cómo incluso, ya en el ámbito de la Ciencia vinculada todavía con la Filosofía (Filosofía de la Naturaleza), una de las mentes más poderosas que ha tenido la humanidad, Isaac Newton, subordina su grandiosa obra científica a una necesidad religiosa. En una carta dirigida a Richard Bentley del 10 de diciembre de 1692, citada por Florian Cajori en su edición de los *Principia Mathematica*, volumen II, pág. 669, Newton escribe:

When I wrote my treatise about our system, I had an eye on such principles as might work with considering men for the belief of a Deity; and nothing can rejoice me more than to find it useful for that purpose.

«Cuando yo escribí mi tratado sobre nuestro sistema, tuve en mira principios tales que pudiesen colaborar con la idea de que los hombres están destinados a creer en una Divinidad; y nada puede regocijarme más que encontrarlo útil para tal propósito».

Jammer, en su citada obra, pág. 120, da la siguiente traducción del pasaje de Newton: *Als ich meine Abhandlung über mein System schrieb, da*

15. Véase la sección «Observaciones sobre el tema anterior: La noción de evolución en Occidente» en el capítulo 9 de este libro.

dachte ich auf solche Prinzipien, welche die Menschen zum Glauben an eine Gottheit zu führen vermöchten. Nichts kann mir grössere Freude machen, als mein Werk in dieser Hinsicht hilfreich zu finden: «Cuando yo escribí mi tratado sobre mi sistema, entonces yo pensaba en principios tales que pudiesen conducir a los hombres hacia la creencia en una Divinidad. Nada puede darme mayor alegría que encontrar mi trabajo útil con respecto a esto».

En su obra *Opticks* 3, q. 31, Newton reafirma lo dicho sobre el propósito de su Tratado, pero haciéndolo extensivo de un modo más general a toda Filosofía de la Naturaleza:

> *...The main business of natural philosophy is to argue from phaenomena without feigning hypotheses, till we come to the very First cause ... and though every true step made in this philosophy brings us not immediately to the knowledge of the First cause, yet it brings us nearer to it.*
>
> «La principal tarea de la Filosofía de la Naturaleza es argumentar a partir de los fenómenos sin inventar hipótesis hasta llegar a la misma Primera causa [...] a pesar de que cada paso verdadero en esta filosofía no nos lleva en forma inmediata al conocimiento de la Primera causa, con todo él nos acerca a ella».

Colin Maclaurin, en su obra *Account of Sir Isaac Newton's philosophical discoveries* que fue publicada por Patrick Murdoch en 1748, en un pasaje citado por Max Jammer, págs. 27-28, afirma asimismo en términos generales la subordinación de la Filosofía de la Naturaleza a la Religión:

> *Aber die Naturphilosophie dient höherrangigen Zielen. Ihr Werk liegt vor allem darin, dass sie eine sichere Grundlage eines natürlichen Religion und einer Moralphilosophie legt. Und dass sie uns in zufriedenstellender Weise zur Erkenntnis des Schöpfers und Lenkers des Universums leitet. Das Studium der Natur ist ein Erforschen seines Werkes: Jede neue Entdeckung eröffnet uns einen weiteren Teil seines Planes.*
>
> «Pero la Filosofía de la Naturaleza sirve a propósitos de más alto rango. Su labor radica ante todo en el hecho de que ella establece un funda-

mento más seguro para una Religión Natural y una Filosofía Moral, y en que ella nos conduce de manera tranquilizadora al conocimiento del Creador y Conductor del Universo. El estudio de la naturaleza es una exploración de su obra: Cada nuevo descubrimiento nos revela una parte más amplia de su plan».

La Filosofía Occidental nunca olvidó que ella había sido durante muchos siglos la *ancilla theologiae*, la "sierva de la teología", y que como tal ella tenía que seguir y obedecer a su *domina*, su "señora", cuya severidad era por todos conocida, y tener siempre presente sus intereses y preocupaciones; los *saṃskāras* (impresiones o hábitos o predisposiciones) dejados por esa condición sobrevivieron en ella por un tiempo más largo de lo que usualmente se admite.[16]

En cuanto a los filósofos indios, digamos que ellos percibieron claramente y con toda modestia que su actividad como tales tenía un fin externo a esa actividad: el logro del Supremo Bien, es decir, la Liberación de las reencarnaciones: *niḥśreyasādhigama* (*Nyāyadarśana* I, 1).[17] Y esto no fue para ellos un obstáculo para su labor racional. Ellos fueron más conscientes de los lazos que existían entre su actividad filosófica y su religión.

La posición india en el ámbito hindú está claramente expresada, como dijimos, en el *Nyāyadarśana* (Ciencia de la Lógica) en el *sūtra* I, 1 de Gautama. Gautama afirma que del «conocimiento de la verdadera naturaleza» de las dieciséis categorías lógicas que el *sūtra* enumera se produce la «obtención del supremo bien»:

pramāṇaprameysaṃśayaprayojanadṛṣṭāntasiddhāntāvayavatarkanirṇayavādajalpavitaṇḍāhetvābhāsacchalajātinigrahasthānānāṃ tattvajñānān niḥśreyasādhigamaḥ.

16. Cf. los artículos «Ancilla theologiae» de W. Kluxen y «Philosophie» de H. Görgemanns, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. I, col. 294-295, y vol. 7, col. 619, respectivamente; en *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, vol. I, pág. 111, y «Ancilla theologiae», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. I, págs. 108-109; Jean-Luc Solère et Zénon Kaluza (éd.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, y P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*

17. Cf. F. Tola, «Budismo y Humanismo», en *Revista de Estudios Budistas* núm. 9, México-Buenos Aires, 1995, págs. 64-70, y en F. Tola y C. Dragonetti, *Budismo: Unidad y Diversidad.*

De acuerdo con lo expresado por Vātsyāyana, Uddyotakara y Vācaspati Miśra en relación con este *sūtra*, debemos entender que la expresión «conocimiento de la verdadera naturaleza o de la verdadera realidad» se refiere, en cada ciencia, a un objeto específico propio de cada ciencia. En la Ciencia de la Lógica, el objeto, cuya verdadera naturaleza es necesario conocer, está constituido por las dieciséis categorías lógicas, pero debe tenerse muy en cuenta que el *ātman* (principio espiritual individual) forma parte de una de esas categorías (*prameya*). Además, en la Ciencia de la Lógica, lo que se obtiene mediante el indicado conocimiento es el *Supremo Bien*, que no es otra cosa que la Liberación de las reencarnaciones.

El comentario de Vātsyāyana relativo a este tema dice:

> *tad idaṃ tattvajñānaṃ niḥśreyasādhigamārthaṃ yathāvidyaṃ veditavyam. Iha tvadhyātmavidyāyām ātmādijñānaṃ tattvajñānam. Niḥśreyasādhigamo 'pavargaprāptiḥ.*

> «Aquel conocimiento de la verdadera naturaleza [de las cosas] con el fin de alcanzar el Supremo Bien ha de ser conocido de acuerdo con [las enseñanzas de] cada Ciencia. En la Ciencia del *ātman* [alma] [= Ciencia de la Lógica] el conocimiento de la verdadera naturaleza [de las cosas] es el conocimiento del *ātman*, y de los otros objetos [de la cognición]; y la obtención del Supremo Bien es la consecución de la Liberación».

El *vārttika* de Uddyotakara *ad locum* es muy explícito y claro:

> *Sarvāsu vidyāsu tattvajñānam asti niḥśreyasādhigamaśceti. Trayyāṃ tāvat kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Tattvajñānaṃ tāvad agnihotrādisādhanānāṃ svāgatādiparijñānaṃ anupahatādiparijñānaṃ ca. Niḥśreyasādhigamo 'pi svargaprāptiḥ, tathā hyatra svargaḥ phalaṃ śrūyata iti. Atha vārtāyāṃ kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Bhūmyādiparijñānaṃ tattvajñānam, bhūmiḥ kaṇṭakādyanupahatetyetat tattvajñānam. Kṛṣyādyadhigamaś ca niḥśreyasam iti, tatphalatvāt. Daṇḍanītyāṃ kiṃ tattvajñānaṃ kaśca niḥśreyasādhigama iti? Sāmadānadaṇḍabhedānāṃ yathākālaṃ yathādeśaṃ yathāśakti viniyogas tattvajñānam, niḥśreyasaṃ pṛthivījaya iti.*

> «En todas las Ciencias hay "conocimiento de la verdadera naturaleza" y "obtención del supremo bien". ¿Qué es "conocimiento de la verdadera naturaleza" y "obtención del supremo bien" en la Triple [Ciencia de los Vedas]? "Conocimiento de la verdadera naturaleza" es el conocimiento de los implementos apropiados y el conocimiento de los no inadecuados para el Agnihotra, y los otros ritos. "Obtención del supremo bien" es la obtención del Cielo, pues en los Vedas se dice que el Cielo es el resultado [de los ritos]. En la Ciencia de la Agricultura, ¿qué es "conocimiento de la verdadera naturaleza" y "obtención del supremo bien"? "Conocimiento de la verdadera naturaleza" es el conocimiento de la tierra, etcétera –que no esté afectada por espinas, etcétera, tal es el conocimiento de la verdadera naturaleza. Y "obtención del supremo bien" es la obtención de la cosecha. En la Ciencia de la Política, ¿qué es "conocimiento de la verdadera naturaleza" y "obtención del supremo bien"? La utilización de la conciliación, de los regalos, del castigo, de crear disensiones, según el momento, según el lugar y según el poder, es el "conocimiento de la verdadera naturaleza" y "obtención del supremo bien" es la conquista de la tierra».

Estos textos dejan bien claro que, para los pensadores hindúes, el conocimiento no se agota en sí mismo, tiene una finalidad superior, diferente en cada Ciencia, que lo trasciende.

LAS CUATRO TESIS PROPUESTAS Y EL FIN DEL MITO

Finalmente, como hemos intentado mostrar a lo largo de todo este libro, se puede decir que ideas y sistemas de pensamiento que aparecieron en India hasta por lo menos el fin del siglo XVII (**Cuarta Tesis**) presentan numerosos puntos de coincidencia con ideas y sistemas de pensamiento occidentales corrientemente considerados como pertenecientes a la Filosofía (**Primera Tesis**) y que, en las ideas y sistemas de pensamiento tanto indios como occidentales, podemos encontrar instancias que presentan el mismo grado de irracionalidad; que, además, debido al respeto por el *Pasado* (asumido libremente o aceptado por temor), los pensadores indios y occidentales estuvieron obviamente sujetos a limitaciones

en el ejercicio del libre uso de la razón; y que la sumisión del pensamiento filosófico a intereses y propósitos ajenos a la filosofía fueron igualmente comunes en India como lo fueron en Occidente, siendo la idea de "búsqueda de la verdad por la verdad misma" evidentemente nada más que un desideratum que estuvo tan lejos de los indios como de los occidentales (**Segunda Tesis**).

Como consecuencia de las anteriores observaciones, es posible afirmar que sí existió *Filosofía* en India (**Tercera Tesis**) como en Occidente, con las mismas expectativas, con las mismas debilidades –y queda así eliminado el mito de *Filosofía* sólo en Occidente y sólo *Pensamiento* en la India.

UNIDAD EN LA DIVERSIDAD

El énfasis que hemos puesto en las similitudes entre la *Filosofía de la India* y la *Filosofía de Occidente* apunta a la *Unidad* de estas dos culturas, unidad que no debe sorprender ya que ambas tienen –como hemos dicho– un pasado común: el misterioso pueblo indoeuropeo en el cual el Occidente y la India por igual hunden sus raíces. Pero esta *Unidad* no debe hacernos olvidar la *Diversidad* con que ambas culturas se manifestaron en la historia, desarrollando cada una sus características propias, su peculiar individualidad, su identidad. Coexistencia de la *Unidad en la Diversidad* como cuando un mismo soplo de aire ingresando en los diferentes tubos de un órgano los hace resonar en forma musicalmente diversa.

PARTE III

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA I: OBRAS CITADAS

Abbé Grégoire, *De la traite et de l'esclavage des noirs*, Paris: Arléa, 2005.

ABORI = Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, India.

Adam, Michel, *L'eucharistie chez les penseurs français du dix-septième siècle*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2000.

Adelardo de Bath, *De eodem et diverso*, ed. H. Willner, Münster: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 1903.

Agrippa, C., *De occulta philosophía*, ed. V. Perrone Compagni, Leiden: E.J. Brill, 1992.

Aimé Césaire, Victor, *Schoelcher et l'abolition de l'esclavage*, Paris: Le Capucin, 2004.

Albert Einstein: Philosopher-Scientist, Edited by Paul Arthur Schilpp, New York: Tudor Publishing Company, Fourth Printing, 1957.

Alston, A.J., *Śaṃkara on The Absolute*, London: Shanti Sadam, 1980.

Anquetil Duperron, *Oupnek'hat, id est Secretum tegendum...*, vol. I, 1801, vol. II, 1802.

Apollodorus, *The Library*, edición y traducción de J.G. Frazer en The Loeb Classical Library, 1954.

Apulée, *Apologie*, *Florides*, ed. P. Vallette, Paris: Les Belles Lettres, 1971.

Apulée, *Opuscules philosophiques et Fragments*, ed. J. Beaujeu, Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Aristotelis Opera, ed. I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960. 2 volúmenes.

Aristóteles, *Retórica*, en *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, en *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Aristóteles, *Metafísica*, en *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Aristóteles, *Magna moralia*, en *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Aristóteles, *De anima*, ed. A. Jannone, Paris: Les Belles Lettres, 1995.

Aristóteles, *Météorologiques*, ed. Pierre Louis, Paris: Les Belles Lettres, 1982.

Aristóteles, *De la génération et corruption*, ed. Ch. Mugler, Paris: Les Belles Lettres, 1966.

Aristóteles, *De generatione et corruptione*, *On Coming-to-be and Passing away*, ed. E.S. Forster, The Loeb Classical Library, 2000.

Aristóteles, *Physique*, ed. H. Carteron, Paris: Les Belles Lettres, 2000 y 1996. Dos volúmenes.

Aristóteles, *De caelo*, *On the Heavens*, ed. W.K. Guthrie, The Loeb Classical Library, 2000.

Aristotelis De Melisso, Xenophane, et Gorgia Disputationes cum Eleaticorum Philosophorum Fragmentis, ed. F.G.A. Mullachius, Berolini: 1845.

Arnou, R., *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris: F. Alcan, 1921.

Atenágoras de Atenas, *Súplica por los cristianos*, véase Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens*.

Atharvavedaprātiśākya , ed. M.M. Deshpande = *Śaunakīyā Caturādhyāyikā*, ed. Madhav M. Deshpande, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Athénagore, *Supplique au sujet des Chrétiens et sur la Résurrection des morts*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1992, *Sources Chrétiennes*, núm. 379.

Atticus, *Fragments*, texte établi et traduit par E. des Places S.J. ed., Paris: Les Belles Lettres, 1977.

Aurelius Augustinus, *De Trinitate* (Bücher VIII-XI, XIV-XV, Anhang: Buch V), ed. Johann Kreuzer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001 (con licencia de la editorial Felix Meiner).

Bachelard, Gaston, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance humaine*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

Baeumker, Cl., «Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des XIII Jahrhundersts», en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1893.

Baeumker, Cl., *Contra Amaurianos, Ein anonymer wahrscheinlich dem Garnerius von Rochefort zugehöriger Traktat gegen die Amalrikaner aus dem Anfang des XIII Jahrhunderts*, Münster i. w.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1926.

Barcala Muñoz, Andrés, *Biblioteca antijudía de los escritores eclesiásticos hispanos*, Madrid: Aben Ezra Ediciones, vol. I (siglos IV-V), 2003; vol. II (dos partes: siglos VI-VII), 2005.

Basham, A.L., *History and Doctrines of the Ājīvikas*, London: Luzac & Company, 1951.

Belloch, *Griechische Geschichte*, Berlin: Walter de Gruyter, 1967. Cuatro volúmenes.

Benveniste, É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. Dos volúmenes.

Berkeley, George, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, en *Complete Works of Berkeley*, ed. Alexander Campbell Fraser, Oxford: Clarendon Press, 1901.

Berkeley, George, *Three Dialogues between Hylas and Philonous* en *Complete Works of Berkeley*, ed. Alexander Campbell Fraser, Oxford: Clarendon Press, 1901.

Bernabé, Albertus, *Poetae epici graeci. Testimonia et Fragmenta*, Pars II, *Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta*, *Fasciculus 1* y *Fasciculus 2*, München und Leipzig: K.G. Saur Verlag, 2004-2005. Dos volúmenes con una rica bibliografía.

Bernhart, J., *Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Bhaduri, S., *Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1975.

Bhagavad-Gītā = véase F. Tola (Caracas, 1977; Madrid, 2000; Barcelona, 2000).

Bhartṛhari, *Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha*, ed. y trad. por Madeleine Biardeau, Paris, E. de Boccard, 1964.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya ... with the Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva*, Critically edited by K. A. Subramania Iyer, Poona: Deccan College, 1966.

Bhartṛharis *Vākyapadīya*, Wilhem Rau ed., Wiesbaden: Franz Steiner, 1977.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya ... containing the Ṭikā of Puṇyarāja and the Ancient Vṛtti, Kaṇḍa II*, Edited by K.A. Subramania Iyer, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya, Kaṇḍa III, Pt. I*, Critically edited by K. A. Subramania Iyer with the Commentary of Helārāja, Poona: Deccan College, 1963.

Bhartṛhari, *Vākyapadīya with the Prakīrṇaprakāśa of Helārāja, Kaṇḍa III, Pt. II*, Critically edited by K.A Subramania Iyer, Poona: Deccan College, 1973.

Bhattacharya, Kamaleswar, «A Note on Formalism in Indian Logic», en *Journal of Indian Philosophy*, 29, 2001, págs. 17-23.

Bhattacharya, Ramkrishna, «Cārvāka Fragments: a new collection», en *Journal of Indian Philosophy*, vol. 30, núm. 6, December 2002 (2003), págs. 597-640.

Biardeau, M., véase Bhartṛhari, *Vākyapadīya*.

Bloch, R., *Les prodiges dans l'Antiquité* Classique, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.

Bochenski, I.M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1951.

Bochenski, I.M., *A History of Formal Logic*, South Bend (Indiana): University of Notre Dame Press, 1961. Traducción española de Millán Bravo Lozano, Editorial Gredos.

Bocheński, I.M., *Formale Logik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996. Primera edición de 1956.

Bochenski, I.M., *Los métodos actuales del pensamiento*, Madrid: Ediciones Rialp S.A., 1957.

Böhtlingk, O., *Pāṇini's Grammatik*, Hildesheim: George Olms Verlagsbuchhandlung, 1964, y Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

Bonnet, Charles, *Considérations sur les corps organisés*, Paris: Fayard, 1985.

Bonnet, Charles, *La palingénésie philosophique*, Paris: A. Fayard, 2002.

Booth, E., O.P., «Saint Thomas Aquinas's Critique of Saint Augustine's Conception of the Image of God in the Human Soul», en Bouveresse, Renée, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

Bopp, Franz, *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Frankfurt am Main: Andreäischen Buchhandlung, 1816. Reeditada en Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1975.

Bordonove, Georges, *La tragédie Cathare*, Paris: Éditions Flammarion, 2004.

Bose, Roma, *Vedānta-pārijāta-saurabha of Nimbārka and Vedānta-kaustubha of Śrīnivāsa*, Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1943.

Bouché-Leclerq, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité, Divination hellénique et Divination italique*, Grenoble (France): Éditions Jérôme Millon, 2003.

Boureau, Alain, *Le pape et les sorciers, Une consultation de Jean XXII sur la magie en 1320*, Rome: École Française de Rome, 2004.

Bouveresse, Renée, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

Brachtendorf, Johannes (Hrsg.), *Gott und sein Bild-Augustins* De Trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh, 2000.

Brehier, É., *La philosophie de Plotin*, Paris: Boivin et Cie. Editeurs, 1928.

Brehier, É., *Histoire de la Philosophie*, Paris: F. Alcan, 1935. Nueva edición: Paris: Presses Universitaires de France, 2004.

Bronkhorst, J., «Bhartrihari», en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1999, vol. I.

Bronkhorst, J., «Why is there philosophy in India?», Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences (*1998 Gonda Lecture*), 1999.

Brown, W. Norman, «The Creation Myth of the Rg Veda», en *India and Indology, Selected Articles by ...*, edited by Rosane Rocher, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, págs. 20-33.

Brown, W. Norman, «Theories of Creation in the Rg Veda», en *India and Indology, Selected Articles by ...*, edited by Rosane Rocher, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, págs. 40-52.

Brown, W. Norman, «The Rigvedic equivalent for Hell», en *India and Indology, Selected Articles by ...*, edited by Rosane Rocher, Delhi: Motilal Banarsidass, 1978, págs. 14-20.

Bruno, G., *De la causa, principio et uno*, véase Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes* III.

Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes* IV, *Le souper des cendres*, Paris: Les Belles Lettres, 1994. Con el texto italiano: *La cena de le ceneri*.

Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes* V, *De l'infini, de l'Univers et des mondes*, Paris: Les Belles Lettres, 1995. Con el texto italiano: *De l'infinito universo e mondi*.

Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes* III, *De la causa, du principe et de l'un*, Paris: Les Belles Lettres, 1996. Con el texto italiano: *De la causa, principio et uno*.

Giordano Bruno, *Oeuvres Complètes*, *Documents, I. Le Procès*, Paris: Les Belles Lettres, 2000.

Buitenen van, J. A. B., *Vedārthasaṃgraha*, Poona (India): Deccan College, 1956.

Bulcke, G., S.J., *The Theism of Nyaya-Vaisesika, Its Origin & Early Development*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1968.

Bunge, Mario, *La Causalidad. El principio de la causalidad en la ciencia moderna*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1997.

Bunge, Mario, *Matérialisme et humanisme*, Montreal: Liber, 2004. En especial capítulo 3, *Le triomphe du matérialisme*.

Burckhardt, Jacob, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, México: Fondo de Cultura Económica, 1945.

Buridan, J., *In Aristotelis de Anima Expositio et Questiones*, edición de B. Patar, Louvain-la-Neuve, bajo el título *Le traité de l'âme de Jean Buridan*: Editions de l'Institut Superieur de Philosophie y Longuevie, Québec: Editions du Préambule, 1991.

Burkert, W., «Tragedie grecque et rite sacrificiel», en *Sauvages origines*, Paris: Les Belles Lettres, 1998.

Bury, J.B., *A History of Greece*, New York: The Modern Library, s.f.

Caillat, C., «Le genre du *sūtra* chez les jaina», en N. Balbir (ed.), *Genres littéraires en Inde*, Paris, 1994, págs. 73-101.

Campbell, George, *A Dissertation on Miracles (1672)*, Hildesheim-Zürich-New York, 2006.

Casel, Odo, *De Philosophorum Graecorum Silentio Mystico*, Berlin: Alfred Töpelmann Verlag, 1967.

Celso = Celsi *ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ* excussit et restituere conatus est Dr. Otto Glöckner, Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag 1924.

Chatterjee, Ashok Kumar, *The Yogācāra Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975.
Chaturvedi, Vibha, «Causality of Karmic Justice», en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, vol. XVIII, Number 3, July-September, New Delhi, 2001, págs. 129-156.
Chaudhuri, Roma, *Ten Schools of the Vedānta*, Calcutta: Rabindra Bharati University, 1973-1981.
Chenet, F., «Le Commentaire en Inde», en *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. IV, Paris, 1998, págs. 1656-1664.
Chenu, M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris: Vrin, 1976.
Cicerón, *De Divinatione*, ed. Arthur Stanley Pease, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
Clausen, Johannes, *Papst Honorius III. (1216-1227). Eine Monographie*, Hildesheim·Zürich·New York, 2004.
Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, Paris: Éditions du Cerf, Sources Chrétiennes, 1949.
Clemente de Alejandría, *Stromata*, en edición O. Stählin, Leipzig, 1905-1909; en edición de Sources Chrétiennes, Paris, vol. 5, 1981, vol. 6, 1999, vol. 7, 1997.
Codes Noirs. De l'esclavage aux abolitions, Textes presentés par André Castaldo, Paris: Éditions Dalloz, 2006.
Codex Iustinianus, véase Corpus Iuris Civilis, Volumen II.
Cohen, Esther, *Le corps du diable. Philosophes et sorcières à la Renaissance*, Clamecy (France): Éditions Lignes & Manifestes, 2004. Texte traduit de l'espagnol (Mexique) par Fabienne Bradu, México: Taurus, 2003.
Colebrooke, H. T., *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*, London -Edinburgh: Williams and Norgate /Paris: B. Duprat, 1858.
Colebrooke, H. T., «On the Philosophy of the Hindus», en *Essays on the Religion and Philosophy of the Hindus*.
Corpus Hermeticum, tomos I-IV, texte établi par A. D. Nock, et traduit par A. J. Festugière, Paris: Les Belles Lettres, 1954-1960.
Corpus Iuris Civilis, Vols. I (2000), II (1997), III (1993), edd. Paulus Krueger, Theodorus Mommsen, *et alii*, Hildesheim: Weidmann.
Craig, Edward, *et alii* (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York: Routledge, 1998.
Cruz Hernández, Miguel, (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 19, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
Cumont, F., *Astrology and Religion*, New York: Dover Publications, 1960.
Cumont, F., *Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, Paris: Paul Geuthner, 1929.
Cumont, F., *The Mysteries of Mithra*, New York: Dover Publications, 1956.
Damascius, *Traité des premiers principes*, ed. Leendert Gerrit Westerink, traducción al francés de Joseph Combès, Paris: Les Belles Lettres, 1986-1991. Tres volúmenes.
Dascal, Marcelo, «The dispute on the primacy of thinking or speaking», en *Sprachphilosophie Philosophy of Language La philosophie du langage*, Berlin·New York: Walter de Gruyter, 1996, vol. 2, págs. 1024-1041.
Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, University Press, 1963. Cinco volúmenes. Existe edición india: Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Decharme, P., *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Paris: Alphonse Picard et fils, 1904.

Decker, Rainer, *Hexen. Magie, Mythen und die Wahrheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

Deeg, Max, *Die altindische Etymologie nach dem Verständnis Yāska's und seiner Vorgänger*, Dettelbach: Verlag J. H. Röll, 1995.

de Gandillac, M. D., *La sagesse de Plotin*, Paris: Vrin, 1966.

de Labriolle, P., *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, Paris: Les Belles Lettres, 1924.

Delacampagne, Christian, *Geschichte der Sklaverei*, Aus dem Französischen von Ursula Vones-Liebenstein, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

de Lancre, Pierre, *On the Inconstancy of Witches, Pierre de Lancre's Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons (1612)*, General Editor Gerhild Scholz Williams, Arizona, USA: ACMRS-Brepols, 2006.

de la Rochelle, J., *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, Paris: Vrin, 1964.

de la Rochelle, J., *Summa de anima*, edición de J. G. Bougerol, Paris: Vrin, 1995.

de Lubac, H., *La rencontre du Buddhisme et de l'Occident*, Paris: Aubier, 1952.

de Wulf, Maurice, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, Paris-Louvain: Librairie Félix Alcan-Institut de Philosophie, 1924-1925.

Del Prete, A., *Bruno, l'infini et les mondes*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Denis l' Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, René Roques ed., Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

Denzinger, Henricus, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Friburgi Brisgoviae: Herder & CO. Typographi Editores Pontificii, 1937 (Editio 21-23).

Descartes, *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam & Paul Tannery ed., Paris: J. Vrin, 1996.

Descartes, R., *Regulae ad directionem ingenii*, ed. G. Le Roy, Paris: Boivin, 1933.

Descartes, R., *Discours de la Méthode, Texte et Commentaire* par Étienne Gilson, Sixième edition, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, tomo VII (texto latino); tomo IX, 1 (traducción francesa), en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Descartes, *Principia philosophiae*, tomo VIII, 1 (texto latino); tomo IX, 2 (traducción francesa), en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.

Descartes, *Les passions de l'âme*, tomo XI, en *Oeuvres de Descartes*, ed. Ch. Adam & P. Tannery, Paris: J. Vrin, 1996.

Deussen, P., *The System of the Vedanta*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972. Traducción de la edición en alemán de 1883.

Deussen, P., *The Philosophy of the Upanishads*, New York: Dover Publications, 1966.

Deussen, Paul, *Die Sûtra's des Vedânta*, Hildesheim: G. Olms Verlag, 1982.

de Versé, Aubert, *Traité de la liberté de conscience*, Paris: Fayard, 1998.

Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, ed. R.Ch. Pandeya, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Dharmarāja Adhvarin, *Vedāntaparibhāṣa*, ed. S.S. Suryanarayana Sastri, Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1971.

D'Holbach, Paul Henri, *Le système de la Nature, ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral*, Paris: Fayard, 1990. 2 volúmenes.

D'Holbach, Paul-Henri Thiry, *Oeuvres Philosophiques*, tomo I, Paris: Editions Alive, 1998.

Dictionnaire des philosophes, Denis Huisman *et alii* (ed.), Deuxième édition, revue et augmentée, Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Diels, H. / Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann, 1954.

Dignāga, *Pramāṇasamuccaya*, véanse *Sde-dge, Tibetan Tripiṭaka. Bstan ḥgyur* (Tshad ma 1), Tokyo: 1981. Véase M. Hattori.

Dignāga, *Ālambanaparīkṣā*, ver F. Tola y C. Dragonetti, *Being as Consciousness. Yogācāra Philosophy of Buddhism*, págs. 1-51; y F. Tola y C. Dragonetti, *El idealismo budista. La doctrina de "solo-la-mente"*, págs. 21-55.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de eminentes filósofos* = Diogenes Laertius, *Lives of eminent philosophers*, with an English translation by R.D. Hicks, in two volumes, Cambridge Mass.: Harvard University Press (*Loeb Classical Library* Nos. 184 y 185).

Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951.

Dodwell, H.H. (editor general) y otros, *The Cambridge Shorter History of India*, Delhi: S. Chand & Co., 1958.

Dragonetti, C., «Los seis Maestros del Error», en *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978, págs. 129-153.

Dragonetti, C., «La tolerancia hindú», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978, págs. 231-242.

Dragonetti, C., «Filosofía de la India II. Budismo», en el volumen *Filosofías no occidentales* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. Miguel Cruz Hernández, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.

Dragonetti, C. and Tola, F., *On the Myth of the Opposition between Indian* Thought *and Western* Philosophy, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

Dravya-saṃgraha, ed. S.C. Ghoshal, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

Droit, Roger-Pol, *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

Droit, Roger-Pol, *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris: Éditions du Seuil, 1997.

Ducrey, Pierre, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, Fribourg (Suisse), 1985. En especial capítulo IX, «Victoire, défaite et sort des vaincus», y nota IX de la pág. 287.

Ducrey, Pierre, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique des origins à la conquête romaine*, Paris: De Boccard, 1999.

Duhem, P., *Le Système du Monde*, Paris: Hermann, 1979. Diez volúmenes.

Dumézil, G., *Mythe et Épopée*, Paris: Gallimard, 1995.

Dumézil, G., *Jupiter Mars Quirinus IV*, Paris: P.U.F., 1948.

Eberhard, W., *Histoire de la Chine*, Paris: Payot, 1952.

Einstein, Albert, *The World as I See It*, New York: Covici-Friede, 1934.

Eliade, M., *Yoga, Immortality and Freedom*, New York: Pantheon Books, 1958.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, de J. Hastings, vol. 8, artículo «Magic (Greek and Roman)», págs. 269-289.
Enciclopedia Ibero-americana de Filosofía, Miguel Cruz Hernández, (ed.), vol. 19, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999.
Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Jürgen Mittelstrass *et alii* (ed.), Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995 ss.
Epicuro, *Epistulae tres et ratae sententiae*, ed. P. von der Mühll, Lipsiae (Leipzig): Teubner, 1922.
Épiphane de Moirans, *La liberté des esclaves ou Défense juridique de la liberté naturelle des esclaves*, en *Mémoires de la Société d'Histoire de la Martinique*, núm. 6, 1995.
Esclaves des Îles Françaises. Lettre sur les Noirs de Bernadin de Saint-Pierre Presentée par Jean-Charles Pajou. Suivie de *La question coloniale au XVIII^e siècle*, France: Les éditeurs libres, 2006.
Escoto Erigena, véase Scotus Erigena.
Eucken, Rudolf, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879. Reimpresión, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964.
Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Paris: Les Éditions du Cerf (Sources Chrétiennes núm. 31), tomo I, 2001, tomo II, 1955, tomo III, 1993.
Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Editorial Ariel S. A., 1994.
Festugière, A.J.F., *La Révelation d'Hermes Trismégiste*, Volúmenes I-IV, Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie., 1954.
Feuerstein, G., *The Yoga-Sūtra of Patañjali. An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*, New Delhi: Arnold-Heinemann, 1979.
Feuerstein, G., *The Philosophy of Classical Yoga*, Manchester: Manchester University Press, 1980.
Fichant, Michel, *Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, De l'horizon de la doctrine humaine (1693). Ἀποκατάστασις πάντων (La Restitution Universelle) (1715)*, Textes inédits, traduits et annotés parn, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.
Fichte, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben*, Hamburg: F. Meiner Verlag, 2001.
Filliozat, P. S., *Grammaire Sanskrite Pâninéenne*, Paris: Picard, 1988.
Flacelières, R., *Divins et oracles grecs*, Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
Franco, Eli, *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.
Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, II Band, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1956.
Frisk, H., *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1954 ss.
Gaius, *Institutes, Texte établi et traduit par Julien Reinach*, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
Ganganath Jha, *The Khaṇḍanakhaṇḍakhādya of Shri Harṣa*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.
Garbe, R., «Die sechs Systema indischer Philosophie», en *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin: Verlag von Gebrüder Paetel, 1903.
Garbe, Richard, *Die Sāṃkhya-Philosophie, eine Darstellung des indischen Rationalismus, nach den quellen*, Leipzig: Verlag von H. Haessel, 1894.

García Belsunce, Eduardo, *Immanuel Kant, El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Estudio preliminar, traducción y notas, Buenos Aires: Prometeo libros, 2004.

Garnsey, Peter, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

Garrido-Hory (ed.), Marguerite, *Routes et marchés d'esclaves. 26e colloque du GIREA, Besançon, 27-29 septembre 2001*, Paris: Presses Universitaires Franc-Comtoises (Diffusé par Les Belles Lettres), 2002.

Gaultier, Abraham, *Reponse en forme de dissertation à un théologien sur les sentiments des sceptiques*, Fougères: Ancre Marine, 2004, ed. Olivier Bloch. Reedición de la edición de 1714.

Gaunilo, *Quid ad haec respondeat quidam pro insipiente*, en San Anselmo, *Proslogion*.

Geldner, K.F., *Der Rigveda in Auswahl, II, Kommentar*, Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1909.

Gerl, Hanna-Barbara, *Einführung in die Philosophie der Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

Ghate, V.S., *The Vedānta*, Poona: The Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960.

Gibelin, J., *Hegel Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1954. Dos volúmenes.

Gilson, É., *L'Esprit de la philosophie Médiévale*, Paris: J. Vrin, 1998. Traducción española: *El espíritu de la filosofía medieval*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1952.

Gilson, Étienne, *El realismo metódico*, Madrid: Ediciones Rialp, 1963.

Gilson, É., *Le Thomisme, Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin, 1927.

Gilson, É., *Etudes sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartésien*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

Gilson, Étienne, Descartes, R., *Discours de la Méthode, Texte et Commentaire* par ..., Sixième edition, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.

Girardet, Klaus M., *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Glotz, G.. *La cité grecque*, Paris: Editions Albin Michel, 1953.

Gonda, J., *Die Religionen Indiens, I, Veda und älterer Hinduismus*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1960.

Gonda, J., *Die Religionen Indiens, II, Der jüngere Hinduismus*, Stuttgart: W. Kolhammer Verlag, 1963.

Gonda, J., *Aspects of Early Viṣṇuism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1960.

González Reimann, Luis, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México: El Colegio de México, 1988.

González Salinero, Raúl, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglo IV y V)*, Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Gopinath Kaviraj, M.M., «The problem of causality –Sānkhya-Yoga View», en *Selected Writings of M. M. Gopinath Kaviraj*, Varanasi: Centenary celebrations Committee, 1990.

Goudy, Henry, *Trichotomy in Roman law*, Oxford: Clarendon Press, 1910. (Reimpresión: Aalen: Scientia Verlag, 1980.)

Graf, F., *La Magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris: Les Belles Lettres, 1994.
Gravatt, P., *L'Église et l'esclavage*, Paris: L'Harmattan, 2003.
Grassmann, H., *Wörterbuch zum Rig-Veda*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1955.
Graves, R., *The Greek Myths*, Penguin Books, 1957.
Green, P., *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*, London: Thames and Hudson, 1990.
Gregory, T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florencia, 1955.
Grousset, René, *L'empire des steppes. Attila, Gengis-Khan, Tamerlan*, Paris: Éditions Payot, 1965. (Traducción inglesa: *The Empire of the Steppes*, New Brunswick N.J., USA: Rutgers, 1988.)
Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts, véase Ueberweg, F.
Gupta, S., *Studies in the Philosophy of Madhusūdana Saraswatī*, Calcutta: Sanskrit Pustak Bhandar, 1966.
Hacker, P., «Religiöse Toleranz und Intoleranz im Hinduismus», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: F. Steiner, 1978.
Hacker, P., «Inklusivismus», en *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, herausgegeben von Gerhard Oberhammer, Wien: Publications of the De Nobili Research Library, 1983, págs. 11-28.
Hacker, P., «Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara», en *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1978, págs. 69-109.
Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995.
Halbfass, W., «Hegel on the Philosophy of the Hindus", en *German Scholars on India*, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1973.
Halbfass, W., *Indien und Europa*, Basel / Stuttgart: Schwabe und Co Ag. Verlag, 1981. (Traducción inglesa: *India and Europe. An Essay in Understanding*, New York: University of New York, 1988.)
Halbfass, Wilhem, *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Kreuzlingen-München: Hugendubel Verlag, 2000.
Halleux, R. et Schamp, J., *Les lapidaires grecs*, Paris: Les Belles Lettres, 1985.
Hamelin, O., *El sistema de Descartes*, Buenos Aires: Losada, 1949.
Hambly, G. (ed.), *Historia Universal Siglo Ventiuno, Asia Central*, Madrid: Siglo XXI, 1972.
Hansen, Waldemar, *The Peacock Throne. The Drama of Mogul India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.
Haribhadrasūri, *Yogabindu*, ed. Lalbhai Dalpatbhai Series, Ahmedabad, 1968.
Haribhadra Sūri, *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, edited by Mahendra Kumar Jain, New Delhi: Bharatiya Jnanpith Publication, 1981.
Hariharānanda, Ā., *Yoga Philosophy of Patañjali*, Calcutta: University of Calcutta, 1963.
Hastings, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York: T. & T. Clark, 1908 (reimpreso 1964). Doce volúmenes.
Haudrère, Philippe, *Les Compagnies des Indes orientales. Trois siècles de reencontre entre Orientaux et Occidentaux (1600-1858)*, Paris: Éditions Desjonquères, 2006.
Hauer, J. W., *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1958.

Haussig, Hans Wilhem, *Die Geschichte Zentralasiens und der Seidenstrasse in Vorislamischer Zeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
Hegel, G.W.F., *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 20 volúmenes.
Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1993.
Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en vol. XVIII-XIX-XX de Hegel, G. W. F., *Werke*, edición de la Suhrkamp Verlag.
Hegel, G.W.F., *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Paris: Gallimard, 1954, en dos volumes. Traducción francesa a partir del alemán de J. Gibelin.
Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en vol. XII de Hegel, G. W. F., *Werke*, edición de la Suhrkamp Verlag.
Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Vols. XVI-XVII de Hegel, G. W. F., *Werke*, edición de la Suhrkamp Verlag.
Hegel, G. W. F., «Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt», en *Berliner Schriften 1818-1831*, vol. XI de Hegel, G. W. F., *Werke*, edición de la Suhrkamp Verlag.
Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, vol. III de Hegel, G. W. F., *Werke*, edición de la Suhrkamp Verlag.
Hegel-Lexikon, Herausgegeben von Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers und Lu De Vos, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.
Herbers, Klaus (ed.) *et alii*, *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt: Wissenchaftliche Buchgesellschaft, 2005.
Hermès Trimégiste, ed. A.D. Nock y A.J. Festugière, Paris: Les Belles Lettres, 1960.
Hillebrandt, A., *Ritual-Litteratur, vedischce Opfer und Zauber*, Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1897.
Hiriyana, M., *Popular Essays in Indian Philosophy*, Mysore: Kavyalaya Publishers, 1952.
Hiriyana, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London: G. Allen and Unwin, 1970. Nueva edición: Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.
Hiriyana, M., *Indian Philosophical Studies*, Mysore: Kavyalaya Publishers, 1972.
Historisches Wörterbuch der Philosophie, herausgegeben von Joachim Ritter, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss. Trece volúmenes.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, ed. Richard Tuck, Cambridge: Cambridge University Press, 1996. (Traducción española: *Leviatan o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, México: Fondo de Cultura Económica, 1949.)
Huisman, Denis, *Dictionnaire des philosophes*, Deuxième édition, revue et augmentée, Paris: Presses Universitaires de France, 1993. Dos volúmenes.
Hornung, Eric, *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.
Hulin, M., *Hegel et l'Orient*, Paris: Vrin, 1979.
Hulin, Michel, «Spinoza l'oriental?», en *Cahiers Spinoza* 4, Paris: Éditions Réplique.
Hulin, Michel, «Die Seelenwanderung: Indo-griechischer Mythos oder Herausforderung an das zeitgenössische Denken?», en Fritz Graf · Erik Hornung · Hrsg., *Wanderungen*, Wilhelm Fink Verlag.
Hulin, Michel, *Sāṃkhya Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1978.
Hulin, Michel, «Vertige et lucidité», en *Le dépassement de soi dans la penseè philosophique*, Neuchâtel, France.

Hulin, M., «Le commentaire dans la littérature philosophique de l'Inde ancienne», en *Le commentaire entre tradition et innovation, Actes du Colloque International de L'Institut des Traditions Textuelles*, publiés sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé y otros, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, págs. 425-434.

Hume, David, *Of Miracles*, La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1987.

Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002. Traducción española de José Gaos, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1949.

Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale, Intellect and Imagination in Medieval Philosophy, Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval, Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto 26-31 août 2002, édités par Maria Cândida Pacheco –José F. Meirinhos, Brepols [: Bélgica], 2006. 3 volúmenes.

Iogna-Prat, Dominique, *Ordonner et exclure, Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris: G.F. Flammarion, 1998.

Jamblique, *Les mystéres d'Egypte*, ed. E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1996.

Jacobi, H., *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn: Kurt Schroeder, 1923.

Jacobsen, Knut A., *Prakṛti in Sāṃkhya-Yoga*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.

Jaeger, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Oxford University Press, 1947.

Jamblique, *Les Mystères d'Égipte*, texte établi et traduit par Édouard des Places, S.J., Paris: Les Belles Lettres, 1996.

Jamblique, *Protreptique*, texte établi et traduit par E. des Places, S.J., Paris: Les Belles Lettres, 1989.

James, William, *A Pluralistic Universe*, London: Longmans and Co., 1909.

Jammer, Max, *Das Problem des Raumes. Die Entwicklung der Raumtheorien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.

Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris: Vrin, 1975.

Johannes Scotus Erigena (Prefacio a su obra) = *De Joanne Scoto Erigena Commentatio, auctore anonimo*, prostat Bonnae, apud Adolphum Marcum, 1835 (antepuesto a las obras de Juan Scoto Erigena de *Patrologia Latina*, Volumen 122).

Johnston, E.H., *Early Sāṃkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

Jolivet, Regis, *Las fuentes del idealismo*, Buenos Aires: Ediciones Desclée, de Brouwer, 1945.

Joly, Robert, *L'intolérance catholique. Origines-Développement-Évolution*, Bruxelles: Espace de Libertés, 1995.

Jurieu, P., *Des droits des deux souverains en matière de religion*, Paris: Fayard, 1997.

Kant, I., *Werkausgabe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 12 volúmenes.

Kant, I., *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, en *Werkausgabe*, vol. II, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, I., *Über eine Entdeckung nach der alle neue Critique der reinen Vernunft durch eine ältere Entbehrlich gemacht werden soll*, en *Werkausgabe*, vol. V, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998.

Kant, I., *Prolegomena zur einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Schriften zur Metaphysik und Logik* 1 de la edición de Kant, *Werkausgabe*, vol. V, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

Keith, A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1925. Dos volúmenes. (Reimpresión: Delhi: Motilal Banarsidass, 1989).

Keith, A.B., *Sāṃkhya System. A History of the Sāṃkhya Philosophy*, Calcutta: Y.M.C.A. Publishing House, 1949.

Kern, Otto, *Orphicorum fragmenta*, 1948.

Kirk, G.S. & Raven, J.E., *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: at the University Press, 1962.

Klimke, F., *Institutiones Historiae Philosophiae*, Roma: Universidad Gregoriana, 1923.

Koyre, A., *Descartes und die Scholastik*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1971.

Krüger, Manfred, *Ichgeburt, Origenes und die Entstehung der christlichen Idee der Wiederverkörperung in der Denkbewegung von Pythagoras bis Lessing*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms, 1996.

Kunjunni Raja, K., *Indian Theories of Meaning*, Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1963.

Lacombe, Olivier, *L'Absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara e Râmânoudja*, Réimpression augmentée de notes, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1966.

Lactancio, *De mortibus persecutorum*, edición de Iohannes Pesenti, Torino: Paravia, s.d.

Lambert, Malcom D., *Medieval Heresy*, London: Edward Arnold, 1977.

Lambert, Malcom D., *The Cathars*, Oxford: Blackwell Publishers, 1998. (Traducción alemana *Geschichte der Katharer*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.)

Lanata, G., *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Roma: Edizione dell' Ateneo, 1967.

Lange, Friedrich Albert, *Geschichte des Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. Dos volúmenes.

L'argomento ontologico, ed. M.M. Olivetti, Padova: Cedam, 1990.

La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle. Réunies par Isabelle Delpla et Philippe de Robert, Paris: Honoré Champion, 2003.

Larson, Gerald J., *Classical Sāṃkhya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

Larson, Gerald James and Bhattacharya, Ram Shankar (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. IV *Sāṃkhya A Dualist Tradition in Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

Las Siete Partidas, Gregorio López ed., Paris: Lecointe et Lasserre, 1840-1844.

Lea, Henri-Charles, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age. Origines et procédures de l'inquisition. L'inquisition dans les divers pays de la chrétienté*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1997. Dos volúmenes (I y II).

Le Code noir et autres textes de lois sur l'esclavage, France: Éditions Sépia, 2006.

Leibniz, G.W., *Philosophische Schriften*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986-1992. Seis volúmenes.

Leibniz, G.W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1 y 2, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Leibniz, G.W., *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Préface*, en *Philosophische Schriften*, Band II, 1, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Leibniz, G.W., *Confessio Philosophi*, ed. Yvon Belaval, Paris: Vrin, 1970.

Leibniz, G.W., *Considérations sur la doctrine d'un Esprit Universel unique*, 1702. (Traducción española en: Leibniz, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires: Editorial Losada, 1939.)

Leibniz, G.W., *Opuscula Philosophica Selecta*, ed. P. Schrecker, Paris: Vrin, 1959.

Leibniz, G.W., *Opuscules philosophiques choisis*, ed. P. Schrecker, Paris: Vrin, 2001.

Leibniz, G.W., *Causa Dei*, en *Opuscules philosophiques choisis*, ed. P. Schrecker, Paris: Vrin, 2001.

Leibniz, G.W., *Nouveau essai sur l'entendement humain*, en *Philosophische Schriften*, Band III, 1 y 2, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Leibniz, G.W., «Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps», en *Philosophische Schriften*, Band I, págs. 191-320.

Leibniz, G.W., *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, en *Philosophische Schriften*, Band I, págs. 414-438, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Leibniz, G.W., *Les principes de la Philosophie ou la Monadologie*, en *Philosophische Schriften*, Band I, págs. 438-483, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Leibniz, G.W., *Catena mirabilium demonstrationum de summa rerum*, en *Philosophische Schriften*, Band I, págs. 6-13, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1986.

Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis. Apocryphe d'origine bogomile, édition critique, traduction, commentaire par Edina Bozóky, Préface d' Émile Turdeau, Paris: Beauchesne (CNRS), 1980.

Lenz, Thierry, Branda, Pierre, Lheureux-Prévot, Chantal, *Napoleón, l'esclavage et les colonies*, Paris: Fayard, 2006.

Leopardi, G., *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, Torino: G. Einaudi Editore, 2003 (reprint of the original edition of 1815).

Les Cathares. La croisade albigeoise [por diferentes autores], Paris: Éditons Tallandier, 1999.

Les lapidaires grecs, texte établi et traduit par J. Schamp et R. Halleux, Paris: Les Belles Lettres, 1985.

Lévi, Sylvain, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

Lévy, Carlos, *Les philosophies hellénistiques*, Paris: Librairie Générale Française, 1997.

Lieu, Samuel N.C., *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Leiden·Boston·Köln: Brill, 1999.

Lieu, Samuel N.C., *Manichaeism in Central Asia and China*, Leiden·Boston· Köln: Brill, 1998.

Linforth, I.M., *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1941.

Linguet, N.S.H., *Théorie des lois civiles*, Paris: Fayard, 1984 (reimpresión de la edición de 1767).

Locke, John, *Lettre sur la tolérance*. Texte latin et traduction française, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

Locke, John, *The Reasonableness of Christianity*, with *A Discourse of Miracles* and part of *A Third Letter Concerning Toleration*, Edited, abridged, and introduced by I. T. Ramsey, Stanford: Stanford University Press, 1958.

Louis Renou. Choix d'études indiennes, Réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris: École française d'Extrême-Orient, 1997. Dos volúmenes.

Lucrecio = Lucretius, *De Rerum Natura Libri Sex*, ed. C. Bailey, Oxford, 1951.

Lüders, H., *Varuṇa*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1951-1959. 2 volúmenes.

Lullus, Raimundus, *Die neue Logik. Logica Nova*, Charles Lohr ed., Vittorio Hösle and Walburga Büchel trans., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Macdonell, A.A., *The Vedic Mythology*, Varanasi: Indological Book House, 1963.

Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998.

Mādhavācārya, *The Sarva-darśana-saṃgraha*, ed. U.Sh. Sharma, Varanasi: The Chowkhamba Vidyabhawan, 1964. Traducción inglesa de E.B. Cowell and A.E. Gough, Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1961.

Majumdar, R.C. (editor general) y otros, *The History and Culture of the Indian People*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1951 y ss. Once volúmenes.

Mallisena, *Syādvādamañjarī*, ed. Bombay Sanskrit and Prakrit Series, Bombay, 1933.

Mani et le Manichéisme por diversos autores, en *Connaissance des Pères de l'Église* núm. 83, Montrouge: Éditions Nouvelle Cité, septembre 2001.

Manilius, *Astronomica*, editado por G. P. Goold, Leipzig: B. G. Teubner, 1998.

Marco Aurelio = Marc Aurèle, *Pensées*, ed. y trad. A.I. Trannoy, Paris: Les Belles Lettres, 1953.

Martyres et martyrologes, Textes réunis par Frank Lestringant et Pierre-François Moreau, Revue des Sciences Humaines 269 1/2003, Lille 3: Presses de l'Université Charles-de-Gaulle, 2003.

Masson-Oursel, Paul, *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne*, Paris: Paul Geuthner, 1923.

Māṭhara, *Vṛtti*, edición Chaukhamba, Varanasi, 1990.

Mathelié-Guinlet, Guy, *Les Cathares*, Mayenne, France: Aubéron, 2003.

Mathew, K.S., *Indo-Portuguese Trade and the Fuggers of Germany, Sixteen Century*, New Delhi: Manohar Publishers and Distributors, 1999.

Mathieu, Vittorio, «L'argomento ontologico per dimostrare l'esitenza dell'etere nell' <Opus postumum> di Kant», en *L'argomento ontologico*, a cura di M.M. Olivetti, Padova: Cedam, 1990, págs. 271-277.

Matilal, Bimal Krishna, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague-Paris: Mouton, 1971.

Mauthner, Fritz, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande*, Hildesheim·Zürich·New York: Georg Olms Verlag, 1985, en cuatro volumes.

Max Müller, *What can India teach us?*, London: Longmans, Green and Co., 1910.

Mayrhofer, M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1956-1976, tres volúmenes.

Méchoulan, Henry, *Le sang de l'autre ou l'honneur de Dieu*, Paris: Fayard, 1979.
Meile, Pierre, *Historia de la India*, Buenos Aires: Eudeba, 1962.
Menéndez y Pelayo, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1945. Ocho volúmenes.
Metaphysik und Religión. Zur Signatur des spätantiken Denkens, Akten des Internationalen Kongresses vom 13.-17. Mars in Würzburg, Herausgegeben von Theo Kobusch und Michael Erler, Leipzig: K · G · Saur München, 2002.
Meyer, Jean, *L'Europe et la conquête du monde*, Paris: Armand Colin/Masson, 1975.
Miernowski, Jan, *Le Dieu Néant, Théologies Négatives à l'Aube des Temps Modernes*, Brill: Leiden·New York·Köln, 1998.
Ming-Wood, Liu, «The Doctrine of the Buddha-Nature in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra», en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. V, núm. 2, 1982, págs. 63-94 (Traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, núm. 6, Octubre 1993-Marzo 1994, págs. 9-46.)
Ming-Wood, Liu, "The Problem of the *icchantikas* in the Mahāyāna Mahāparinirvāṇasūtra", en *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. VII, núm. 1, 1984, págs. 57-82.
Minguijón Adrián, Salvador, *Historia del Derecho Español*, vol. I, Barcelona: Editorial Labor, 1927.
Miró Quesada, Francisco, *Leibniz*, en David Sobrevilla, editor, *La filosofía alemana, desde Nicolás de Cusa hasta nuestros días*, Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia, 1978, capítulo III, págs. 25-38.
Mittal, K.K., *Materialism in Indian Thought*, Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1974.
Mittelstrass, Jürgen, *et alii* (ed.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart-Weimar: Verlag J.B. Metzler, 1995 ss. Cuatro volúmenes.
Mondin, Battista, «L'argomento <ontologico> nella metafisica dell'essere di San Tommaso d'Aquino», en *L'argomento ontologico*, págs. 161-171.
Moon, Sir Penderel, *The British Conquest and Dominion of India*, London: Duckworth, 1990.
Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe 950-1250*. Traducción francesa: *La persécution. Sa formation en Europe (X^e^-XIII^e^ siècles)*, Paris: Les Belles Lettres, 1991.
Murakami, Shinkan, «What is *caintanya*?», en *Asiatische Studien* LIII. 3. 1999, págs. 645-665.
Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikās*, publié par Louis de la Vallée Poussin, Osnabrück: Biblio Verlag, 1970.
Naravane, V.S., *Modern Indian Thought. A Philosophical Survey*, Bombay: Asia Publishing House, 1964.
Nasemann, Beate, *Theurgie und Philosophie in Jamblichs de Mysteriis*, Stuttgart: B.G. Teubner, 1991.
Newton, Sir Isaac, *Principia. Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, translated into English by Andrew Motte in 1729. The translations revised, and supplied with an historical and explanatory appendix, by Florian Cajori, Volume One: The Motion of Bodies, Volume Two: The System of the World, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1962.

Newton, Isaac, *Óptica = Optice: sive de reflexionibus, refractionibus, inflexionibus et coloribus* Lucis, *Libri tres. Auctore Isaaco Newton, Latine reddidit Samuel Clarke, Editio Novissima*, Lausannae & Genevae, Sumpt. Marci-Michaelis Bousquet & Sociorum, 1740.

Nicolás de Cusa = Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia*, en *Philosophische-theologische Werke*, Band I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002. Cuatro volúmenes.

Niel, Fernand, *Albigeois et Cathares*, Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

Nilson, M.P., *Historia de la religión griega*, Buenos Aires: Eudeba, 1961.

Nilson, M.P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley: University of California Press, 1972.

Ninck, M., *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Nirenberg, David, *Violence et minorités au Moyen Āge*, Paris: Presses Universitaires de France, 2001.

Norden, E., *Agnostos Theos*, Stuttgart und Leipzig, B.G. Teubner, 1996.

Novellae, véase *Corpus Iuris Civilis*, Volumen III.

Numenius, *Fragments*, ed. E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1973.

Nyāyadarśanam, Calcutta, 1936 (reimpreso por Rinsen Book Co., Kyoto, 1982).

Oberlies, Thomas, *Die Religion des Ṛgveda. Erster Teil-Das Religiöse System des Ṛigveda* -, Wien: Publications of The Nobili Research Library, 1998-1989.

Oberste, Jörg, *Der „Kreuzzug" gegen die Albigenser. Ketzerei und Machtpolitik im Mittelalter*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Obolensky, Dmitri, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Twickham Middlesex: Anthony C. Hall, 1972 (reimpresión de la edición de la Cambridge University Press de 1948).

Oeing-Hanhoff, Ludger, «Hegels Trinitätslehre. Zur Aufgabe ihrer Kritik und Rezeption», en *Theologie und Philosophie* núm. 52, 1977, págs. 378-407.

O'Flaherty, Wendy Doniger, ed., *Karma and Rebirth in Indian Classical Traditions*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

Oldenberg, H., *Vorwissenchaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brāhmana-Texte*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1919.

Oldenberg, H., *Die Religion des Veda*, Berlin: Verlag von Wilhem Herz, 1894. (Traducción al inglés: *The Religion of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1988).

Olivares Guillem, A., «*Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (ss. IV-VI d.C.)*», en *'Ilu, revista de ciencias de las religiones*, vol. 7, Madrid, 2002, págs. 97-120.

Oracles Chaldaïques, ed. E. des Places, Paris: Les Belles Lettres, 1996.

Orígenes = *Origenes vier Bücher von den Prinzipien*, herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehhen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.

Otto, R., *Siddhānta des Rāmānuja, ein Text zur indischen Gottesmystik*, Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

Otto, W., *Der Dichter und die alten Götter*, Frankfurt am Main: Vittorio Klotermann, 1942.

Otto, W., *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt am Main: Verlag Schulte-Bulmke, 1961.
Otto, W., *Theophania. Der Geist der altgriechischen*, Hamburg: Rowohlt, 1956.
Pande, Govind Chandra, *Life and Thought of Śaṅkarācārya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.
Pāṇini ver Böhtlingk y Vasu.
Paris, Erna, *El fin de los días. Los judíos en España: una historia de tolerancia y tiranía*, Buenos Aires: Emecé, 2003.
Pascal, *Pensées de ...*, Texte de l'édition Brunschvicg, Paris: Librairie Garnier Frères, s.d.
Patanjali, *Vyākaraṇa-Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, Pune (Poona): Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962, 3.ª edición.
Pāthak, Sarvānanda, *Cārvaka Darśana ki Śāstrīya Samīkṣā*, Varanasi: Chowkhamba, 1965.
Pauly-G. Wissowa, «Astrologia», «Mantik», «Orakel», «Prodigum», en *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, ...*
Pauly-G. Wissowa, en *Der Kleine Pauly Lexicon der Antike*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1971.
Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart: J. B. Metzler(sche) Buchhandlung, 1912.
Pétré-Grenouilleau, Olivier, *Les traites négrières. Essai d'histoire globale*, Paris: Éditions Gallimard, 2004.
Philostratus, The life of Apollonius of Tyana, London: The Loeb Classical Library, 1960.
Piclin, Michel, *Les Philosophies de la Triade ou l'histoire de la structure ternaire*, Paris: Vrin, 1980.
Pincherle, Alberto, *Sant'Agostino*, Bari: Laterza, 1930, págs. 24-34.
Platón, *Cratilo*, en *Oeuvres Complètes*, tomo V, 2ᵉ partie, ed. L. Méridier, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
Platón, *Banquete*, en *Oeuvres Complètes*, tomo IV, 2ᵉ partie, ed. L. Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
Platón, *Parménides*, en *Oeuvres Complètes*, tomo VIII, 1ʳᵉ partie, ed. H. Diès, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
Platón, *Fedón*, en *Oeuvres Complètes*, tomo IV, 1ʳᵉ partie, ed. P. Vicaire, Paris: Les Belles Lettres, 1989.
Platón, *Timeo*, en *Oeuvres Complètes*, tomo X, ed. A. Rivaud, Paris: Les Belles Lettres, 1956.
Platonismus im Idealismus, Die platonische Tradition in der klassischen deutschen Philosophie, Herausgegeben von Burkhard Mojsisch und Orrin F. Summerell, Leipzig: K · G · Saur München, 2003.
Plotin, *Ennéades*, tomos I-VI, texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris: Les Belles Lettres, 1924-1954.
Pluchon, P. et Suteau, P., «L'exception coloniale», en *État et société en France aux XVII et XVIII siècles, sous la direction de J.P. Bardet etcétera*, Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2000, págs. 437-455.
Plutarque, *Oeuvres morales, tomo XII, 2ᵉ partie, Opinions des philosophes*, texte établi et traduit par Guy Lachenaud, Paris: Les Belles Lettres, 2003.
[Plutarch], *De placitis philosophorum* in Plutarch, *Moralia*, vol. IX, The Loeb Classical Library.

Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta, iterum recognovit Augustus Nauck, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1977 (Bibliotheca Teubneriana).

Porfirio, *Vida de Pitágoras*, en *Porphyrii Philosophi Platonici Opuscula Selecta*, ed. A. Nauck, Hildesheim-New York: Georg Olms Verlag, 1977.

Postel, Claude, *Traité des invectives au temps de la Réforme*, Paris: Les Belles Lettres, 2004.

Powell, E.E., *Spinozas Gottes Begrieff*, Hildesheim·New York: Georg Olms Verlag, 1980.

Prakāśānanda, *The Vedānta Siddhāntamuktāvalī of ...*, with English translation and notes by Arthur Venis, Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 1975.

Pring-Mill, R.D.F., «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», en *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955/56), págs. 229-256.

Proclus, *The Elements of Theology*, ed. E.R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1964.

Radakrishnan, S. and Muirhead, J.H., (edd.), *Contemporary Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1958.

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York: The Macmillan Co. – London: G. Allen and Unwin, 1962. Dos volúmenes.

Rapson, E.J. (editor general) y otros, *The Cambridge History of India*, Delhi: S. Chand & Co., 1962 (2.ª edición), Cinco volúmenes.

Reitzenstein, R., *Die hellenistischen Mysterien-religionen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.

Rémond, René, *Religion et société en Europe: Essai sur la sécularization des sociétés européennes aux XIX^e et XX^e siècles (1789-1998)*, Paris: Éditions du Seuil, 1998.

Renault, F. et Daget, S., *Les traites negrières en Afrique*, Paris: Karthala, 1985. La editorial Karthala ha publicado numerosas obras sobre la esclavitud.

Renou, L., *La Grammaire de Pāṇini*, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1947-1954.

Renou, L., «Sur le genre du *sūtra* dans la littérature sanskrite», en *Journal Asiatique* 251, 1963, págs. 165-216. Véase *Louis Renou. Choix d'études indiennes*.

Revel, J.P., *Descartes inutile et incertain*, Paris: Stock, 1998.

Ries, Julien, «Bouddhisme et Manichéisme. Les etapes d'une recherche», en *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1980.

Ritter, J., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von..., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 ss.

Rixner, Th.A., *Versuch einer neuen Darstellung der uralten All-Eins-Lehre*, Nürnberg, 1808.

Roger, Jacques, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle. La génération des animaux de Descartes à l'Encyclopédie*, Paris: Albin Michel, 1993.

Rohde, E., *Psyche, Seelen Cult und Unsterblichkeitsglauble der Griechen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.

Roquebert, Michel, *Histoire des Cathares. Hérésie, Croisade, Inquisition du X^e au XIV^e siècle*, France: Perrin, 1999 et 2002.

Rosenberger, Veit, *Griechische Orakel, Eine Kulturgeschichte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Rossi, P. G., *La naissance de la science moderne en Europe*, Paris: Édition du Seuil, 1999.

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig *et alii* (ed.), London and New York: Routledge, 1998.

Ruben, W., *Begin der Philosophie in Indien, Aus den Veden*, Berlin: Akademie Verlag, 1967.

Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon and Schuster, 1965.

Saloustios, *Des Dieux et du Monde*, texte établi et traduit par Gabriel Rochefort, Paris: Les Belles Lettres, 1960.

Saint Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin 17 Six Traités antimanichéens*, Paris: Bibliothèque Augustinienne Desclée de Brouwer, 1960.

Saint Augustin, *Confessions*, Paris: Les Belles Lettres, 1925.

Saint Augustin, *Oeuvres de Saint Augustin. La cite de Dieu. De civitate Dei*, Bourges: Desclée de Brouwer-Institut d'Études Augustiniennes.

San Agustín, *De Trinitate*, véase Aurelius Augustinus.

San Agustín, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

San Anselmo, *Proslogion*, en *L'Oeuvre d'Anselme de Cantorbéry*, tomo Premier, Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

Santo Tomás = Thomas von Aquins, *Summa contra gentiles*, ed. T. Schönberger, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

Santo Tomás = Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae*, Milano: Edizioni Paoline, 1988.

Sastri, Kokileswar, *An Introduction to Adwaita Philosophy [A Critical and Systematic Exposition of Sankara School of Vedanta]*, Varanasi-Delhi: Bharatiya Publishing House, 1979.

Scharfe, H., *Grammatical Literature*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1977.

Schelling, F.W.J., *Von der Weltseele*, Hamburg: Friedrich Perthes, primera edición 1798, segunda edición 1806, y tercera edición 1809.

Schelling, F.W.J., *Philosophie der Offenbarung 1841-1842*, ed. M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Schmidinger, Heinrich (Hrsg.), *Wege zur Toleranz. Geschichte einer europäischen Idee in Quellen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

Scholl, Norbert, *Das Geheimnis der Drei. Kleine Kulturgeschichte der Trinität*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006.

Schuhl, P.M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

Schuhl, P.M., *Platon el l'art de son temps*, Paris: P.U.F., 1952.

Schultz, J.H., *El entrenamiento autógeno. Autorrelajación concentrativa. Exposición clínicopráctica*, 3.ª edición, traducción [española] de la 12.ª edición alemana, Barcelona: Editorial Científico-Médica, 1969.

Schwenn, F., *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen: Verlag von Akfred Töpelmann, 1966.

Scotus Erigena, *De divisione naturae* in *Joannis Scoti, Opera*, Migne, Patrologia Latina vol. 122, reimpresión: Turnhout (Bélgica): Brepols, 1999.

Sde-dge, Tibetan Tripiṭaka, Bstan ḥgyur, Tshad ma I, Tokyo: Sekai Seiten Kanko Kyokai, 1981.

Seeck, Otto, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart: Primus Verlag, 2000. 6 volúmenes.

Seidengart, J., «La cosmologie infinitiste de Giordano Bruno», en Monnoyeur (ed.), *Infini des mathématiciens, infini des philosophes*, Paris: Belin, 1992, págs.59-82.
Sertillanges, Antoine, R.P., *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay, 1928.
Sevilla Rodríguez, M., «Los materialistas indios en el código de Manu», en *Pensamiento*, vol. 60, Madrid, 2004, págs. 137-143.
Shaṅkara, *Brahmasūtras = The Brahmasūtra Śāṅkara Bhāṣya, with the Commentaries Bhāmatī, Kalpataru and Parimala*, Edited ... by M.A. S´āstrī, Bombay: Nirṇaya Sāgar Press, 1938.
Sharma, Ch., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, London: Rider and Co., 1966.
Sharma, B.N.K., *The Brahmasūtras and their Principal Commentaries*, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1971, 1974 y 1978. Tres volúmenes.
Siauve, S., *La doctrine de Madhva. Dvaita-Vedānta*, Pondichéry: Institut Français d'Indologie, 1968.
Sinesio de Cirene, *Sobre los sueños (περὶ ἐνυπνίων)*, en *Synesii Cyrenensis, Opuscula*, ed. Nicolas Terzaghi, Roma: Academia dei Lincei, 1944. Ver Synésios de Cyrène.
Sinesio de Cirene, *Egipcios o sobre la providencia*, véase este tratado en *Synesii Cyrenensis, Opuscula*, ed. Nicolas Terzaghi.
Sinha, Jadunath, *A History of Indian Philosophy*, Calcutta: vol. I, Sinha Publishing House, 1956, and vol. II, Central Book Agency, 1952.
Smith, Vincent A., *The Early History of India from 600 B.C. to the Muhammadan Conquest*, Oxford: The Clarendon Press, 1962.
Smith, Vincent A., *The Oxford History of India from the Earliest Times to the End of 1911*, Oxford: The Clarendon Press, 1920.
Solère, Jean-Luc, et Kaluza, Zénon (éds.), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Age*, Paris: Vrin, 2002.
SPAW = *Sitzungsberichten der Preussische Akademie der Wissenschaften*.
Spinoza, *Opera. Werke*, edición por K. Blumenstock, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
Spinoza Opera, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg: Carl Winter, 1972. Cinco volúmenes.
Spinoza, *Epistolae*, en *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt.
Spinoza, *Ethica*, en *Spinoza Opera* II, ed. Carl Gebhardt.
Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, en *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt.
Sprachphilosophie en *Sprachphilosophie / Philosophy of Language / La philosophie du langage*, ed. Marcelo Dascal·Dietfried Gerhardus·Kuno Lorenz·Georg Neggle, Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1992 (Volumen I), 1996 (Volumen II).
Śriharsha, véase Ganganath Jha, *The Khaṇḍanakhaṇḍakhāḍya of Shri Harṣa*, Delhi: Sri Satguru Publications, 1986.
Srinivasachari, P.N., *The Philosophy of Bhedābheda*. Adyar (Madras): The Adyar Library and Research Centre, 1972.
Śrīpati, *The Shrikara Bhāṣya*, ed. C. Hayavadana Rao, New Delhi: Akshaya Prakashan, 2003.
Srivastava, Ripusudam Prasad, *Contemporary Indian Idealism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1973.
Srivastava, R.Sh., *Contemporary Indian Philosophy*, Delhi: Munshi Ram Monohar Lal, 1965.

Stace, W.T., *A Critical History of Greek Philosophy*, London: Macmillan and Co., 1953.
Stein, R.A., «Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'État par le roi tibetain Khri-sroṅ lde-bcan», en *Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne Lamotte*, Louvain: Institut Orientaliste, 1980.
Sthiramati, Comentario de la *Triṃśikā* de Vasubandhu en *Vijñaptimātratāsiddhi*, ed. Sylvain Lévi, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1925.
Stoicorum veterum fragmenta de J. von Arnim, Stuttgart: B. G. Teubner, 1989.
Struve, Wolfang, *Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung*, Freiburg im Breisgau: Verlag Rombach & Co. GmbH, 1969.
Suárez de la Torre, «Oráculos de Apolo en la Grecia Antigua (Bibliografía)», en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, núm. 4, Madrid, 1999, págs. 371-386.
Suarez-Nani, Tiziana, *Les anges et la philosophie*, Paris: J. Vrin, 2002.
Subramania Iyer, K.A., *Bhartṛhari. A Study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries*, Poona: Deccan College, 1969.
Synesii Cyrenensis, *De Insomniis (περὶ ἐνυπνίων)*, en *Opuscula*, ed. N. Terzaghi, Roma: Academia Lynceorum, 1944.
Synésios de Cyrène, tomo IV, Opuscules, Texte établie par Jacques Lamoureux, Paris: Les Belles Lettres, 2004.
Taishō = The Taisho Shinshu Daizokyo, J. Takakusu and K. Watanabe edd., Tokyo.
Takashi, Iwata, *Sahopalambhaniyama*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1991.
Tara Chand, *Historia del Pueblo Indio*, Buenos Aires: Sur, 1962.
Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des lumières. Les documents de la "querelle du panthéism" (1780-1789)*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
Thapar, Romila (vol. I) y Percival Spear (vol. II), *A History of India*, Penguin Books, 1972-1973.
Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps de Richard Verstegan, Texte établi, présenté & annoté par Frank Lestringant, en Annexe *Le martyre des trente-neuf allant au Brésil* de Louis Richeome, Paris: Éditions Chandeigne, 1995.
The Cambridge Companion to the Stoics, edited by Brad Inwood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
Themistii Analyticorum Posteriorum Paraphrasis, consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, edidit Maximilianus Wallies, Berolini Typis et Impensis Georgii Reimeri, MCM (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, Voluminis V, Pars I).
Theodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, Texte critique, Introduction, Traduction et Notes par Pierre Canivet, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000 (reimpresión revisada y corregida de la primera edición).
Thieme, Paul, reseña al libro de Heinrich Lüders: *Varuṇa. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ludwig Alsdorf* II, *Varuṇa und das Ṛta*, Göttingen, 1959, en *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 113, 1964, págs. 683-694, incluida en P. Thieme, *Kleine Schriften*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, Teil II, 1971, págs. 777-788.
Thieme, P., «Bráhman», en *Zeitschrift der Deuschen Morgenländischen Gesellschaft* 102, 1952, págs. 91-129, incluido en sus *Kleine Schriften*, Teil I, Wiesbaden: F. Steiner, 1971, págs. 100-138.
Tola, F., *Himnos del Atharva Veda*, Buenos Aires: Sudamericana, 1968.

Tola, F., «Patañjali y los orígenes del Kâvya», en *Estudios Orientales*, vol. III, núm. 1, El Colegio de México, 1968, págs. 66-84.
Tola, F., *Doctrinas Secretas de la India*, Barcelona: Barral Editores, 1973.
Tola, F, *Bhagavad-Gītā, El Canto del Señor.* Texto completo. Traducción directa del sánskrito, Caracas: Monte Ávila Editores, 1977.
Tola, F., «Muerte e inmortalidad en el Rig Veda y en el Atharva Veda», en F. Tola y C. Dragonetti, *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Editorial Kier, 1978, págs. 75-90.
Tola, F. «Fundamental Principles of Indian Philosophy», en *International Association of Sanskrit Studies, Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, New Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, 1981, págs. 680-688.
Tola, F., «Principios fundamentales de la Filosofía de la India», en *Revista Venezolana de Filosofía*, núm. 19, Caracas, 1985, págs. 89-101.
Tola, F., «Tres concepciones del hombre en la Filosofía de la India», en *Pensamiento*, vol. 42, Madrid, 1986, págs. 29-46.
Tola, F. «On the date of Maṇḍana Miśra and Śaṅkara and their doctrinal relation», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. LXX, Poona, 1989, págs. 37-46.
Tola, F., «Budismo y Humanismo», en *Revista de Estudios Budistas* núm. 9, México-Buenos Aires, 1995, págs. 60-87.
Tola, F., *Jayadeva, Gita Govinda, Los amores del dios Krishna y de la pastora Radha*, Traducción del sánscrito, introducción y notas, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.
Tola, F., «Filosofía de la India I. Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo», en el volumen *Filosofías no occidentales* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. Miguel Cruz Hernández, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999. C. Dragonetti, «Filosofía de la India II. Budismo», *ibidem*, págs. 137-177).
Tola, F, *El Canto del Señor. Bhagavad-Gītā*, Traducción y edición de F. Tola, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
Tola, F, *Bhagavad-Gītā. El Canto del Señor*, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000.
Tola, F. y Dragonetti, C., «Misticismo y Yoga», en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. V, N.° 1, Buenos Aires, 1975, págs. 61-63.
Tola, F. y Dragonetti, C., "La teoría de los *dharmas* en el Budismo", en *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978. Publicado previamente en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1977, págs. 105-132.
Tola, F. y Dragonetti, C., *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires: Kier, 1978.
Tola, F. y Dragonetti, C., *Ālambanaparīkshā*, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1980; versión inglesa en *Journal of Indian Philosophy*, 1982, págs. 105-134.
Tola, F. y Dragonetti, C. , *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires: Kier, 1983.
Tola, F. y Dragonetti, C., «Anāditva or Begininglessness in Indian Philosophy», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1980, págs. 1-20. Versión española en *Revista Venezolana de Filosofía*, N.° 13, 1980, «El anāditva (inexistencia de comienzo) en la filosofía de la India», págs. 123-152, y en F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, págs. 33-58.
Tola, F. y Dragonetti, C., «La Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti de Āryadeva», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1985, págs. 137-155.

Tola, F. y Dragonetti, C., *El idealismo Budista. La doctrina de "solo-la-mente"*, México: Premiá, 1989.

Tola, F. and Dragonetti, C., «On the Yogasūtras of Patañjali», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Pune (Poona), India, Vols. LXXII and LXXIII, 1991-1992, págs. 437-462.

Tola, F. y Dragonetti C., *The Yogasūtras of Patañjali. On concentration of Mind*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1987 (2.ª edición; 3.ª edición 1995, 4.ª edición 2001, 5.ª edición 2005).

Tola, F. y Dragonetti, C., *Nihilismo Budista*, México: Premiá, 1990. (Traducción al inglés corregida y aumentada, bajo el título *On Voidness*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.)

Tola, F. y Dragonetti, C., «Relevancia de los estudios lingüísticos en la antigua India», en *Papeles de la India*, vol. XX, N.° 1, 1991 (Delhi), págs. 20-32.

Tola, F. y Dragonetti, C., «El concepto de intuición (*pratibhā*) en la filosofía del lenguaje de Bhartrihari», en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, 1992, págs. 33-49.

Tola, F. y Dragonetti, C., «Fecha del *Parinirvāṇa* de Buda», en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, N° 7, 1994.

Tola, F. y Dragonetti, C., *The Avayavinirākaraṇa of Paṇḍita Aśoka. Sanskrit Text edited with an annotated English Translation*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1994 (Studia Philologica Buddhica. Monograph Series X).

Tola, F. y Dragonetti, C., «La concepción budista de la realidad», en Revista *Pensamiento*, vol. 52, núm. 202, enero-abril 1996, Madrid, págs. 105-114.

Tola, F. y Dragonetti, C., "The Conflict of Change in the Lotus Sūtra: the Hīnayānist Reaction", en *Hokke Bunka Kenkyū*, Tokyo, 1998.

Tola, F. and Dragonetti, C., «Buddhist Conception of Reality», en *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, vol. XIV, Number 1, September-December, 1996, págs. 35-64. Versión en español con modificaciones: «La concepción budista del universo. Causalidad e infinitud», en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, Año 1999, vol. 229, núm. 1, págs. 65-88, en Revista *Pensamiento*, vol. 52, núm. 202, enero-abril 1996, Madrid, págs. 105-114.

Tola, F. y Dragonetti, C., «El Budismo frente a la justificación de la violencia en la Antigua India», en *Pensamiento*, vol. 54, Madrid, 1999, págs. 105-126.

Tola F. y Dragonetti, C., «El sistema de Shaṅkara. Realidad, ilusión, perspectivismo», en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 7, Madrid, 2002, págs. 141-169; versión inglesa en *Indologica Taurinensia*, vol. XXVI, 2000, págs. 161-186.

Tola, F. y Dragonetti, C., «Los estudios lingüísticos en la India Antigua I», en *Argos* 25 (2001), págs. 127-150, y «Los estudios lingüísticos en la India Antigua II» (Pāṇini), en *Argos* 26 (2002), págs. 159-185.

Tola, F. y Dragonetti, C., *Cinco Sūtras del Mahāyāna*, New Jersey: Primordia, 2002.

Tola, F. and Dragonetti, C., «Lo que la filosofía de la India le debe a Hegel», en *Pensamiento*, vol. 58, núm. 222, Madrid, sept.-dic. 2002, págs. 353-385.

Tola, F. and Dragonetti, C., «What Indian philosophy owes Hegel», en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, India, vol. LXXXIII, 2003.

Tola, F. y Dragonetti, C., «Aportes desde la Filosofía de la India: Multilateralidad, Perspectivismo, Tolerancia, Inclusivismo, rechazo de todo Etnocentrismo», en *Améri-*

ca, vol. IX, Córdoba, Argentina: Editorial Alejandro Korn, 2003 (*Actas del Congreso Internacional de Filosofía*, Córdoba, Noviembre 2003.

Tola, F. and Dragonetti, C., *Being as Consciousness. The Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

Tola, F. y Dragonetti, C., *Budismo: Unidad y Diversidad*, Taiwan: Buddhist Association of the United States of America, 2004.

Tola, F. y Dragonetti, C., *On the Myth of the Opposition between Indian* Thought *and Western* Philosophy, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen, *La Filosofía Yoga. Un Camino Místico Universal*, Barcelona: editorial Kairós, 2006.

Tremel, Jan, *Magica agonistica. Fluchtafeln im antiken Sport*, Hildesheim: Weidmannsche Verlagbuchhandlung GmbH, 2004.

Trevelgyan, H., *Goethe and the Greeks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1942.

Tucci, G., *Minor Buddhist Texts*, Part II, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1958.

Tucci, G., «Linee di una storia del Materialismo indiano», en *Opera Minora*, Roma: Dott. G. Bardi Editore, 1971, vol. I, págs. 49-155.

Uddyotakara, *Vārttika*, en *Nyāyadarśanam*, Calcutta: The Calcutta Sanskrit Series, 1936; reimpresión: Kyoto: Rinsen Book Co., 1982.

Ueberweg, Friedrich, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Basel: Schwabe & Co. Verlag, 1993.

Uray, G., «Tibet's connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th centuries», en *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, edited by Ernst Steinkellner and Helmut Tauscher, *Proceedings of the Csoma De Körös Symposium Held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981*, vol. I, Delhi: Motilal Banarsidass, 1995, págs. 399-429.

Vācaspati Mishra, *Tattvakaumudī = Vācaspatimiśras Tattvakaumudī. Ein Beitrag zur Textkritik bei Kontaminierter Überlieferung*, von Srinivasa Ayya Srinivasan, Hamburg: Cram, De Gruyter & Co., 1967.

Vaneigem, Raoul, *Les hérésies*, Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

Vasu S. Chandra, *The Aṣṭadhyāyī of Pāṇini*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, Critically edited by S. Dwarikadas Shastri, Varanasi: Bauddha Bharati, 1970-1973. 4 volúmenes.

Vātsyāyana, *Bhāṣya*, en *Nyāyadarśanam*, Calcutta, 1936 (reimpreso por Rinsen Book Co., Kyoto, 1982).

Vergés, Françoise, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris: Éditions Albin Michel, 2006.

Verstegan, Richard, *Théâtre des cruautés des hérétiques de notre temps*, Texte établi, présenté & annoté par Frank Lestringant, en Annexe *Le martyre des trente-neuf allant au Brésil* de Louis Richeome, Paris: Editions Chandeigne, 1995.

Vijñānabhikṣu, *Sāṃkhyapravacanabhāṣya*, R. Garbe ed., Cambridge Mass.: Harvard Oriental Series, 1943.

Vijñānabhikṣu, *Yogavārttika*, T.S. Rukmani ed., Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989.

Vogel, Claus, *The Teachings of the six heretics*, Wiesbaden: F. Steiner, 1970.

Vogt, Joseph, *Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum*, Wiesbaden: Verlag

der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz in Kommission bei Franz Steiner Verlag GMBH, 1953.

Volpi, Franco (ed.), *Grosses Werklexikon der Philosophie*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1999. Dos volúmenes.

Voltaire, *Traité sur la tolérance*, Paris: G.F. Flammarion, 1989.

von Arnim, J., *Stoicorum veterum fragmenta*, Suttgart: B.G. Teubner, 1979. Cuatro volúmenes.

von Gabain, Annemarie, *Einführung in die Zentralasienkunde*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellsschaft, 1979.

von Glasenapp, H., *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1958. (Traducción española: *La filosofía de los hindúes*, Barcelona: Barral Editores, 1977.)

von Glasenapp, H., *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart: K.F. Koehler, 1960.

von Glasenapp, H., *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1962.

von Glasenapp, H., *Buddhismus und Gottesidee*, Wiesbaden: Akademic der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1954. (Traducción inglesa: *Buddhism a non-theistic Religion*, London: George Allen and Unwin, 1966. Traducción española: *Budismo una religión sin Dios*, Barcelona: Barral Editores, 1974.)

von Glasenapp, H., *Der Jainismus*, Hildesheim-Zürich-New York: George Olms Verlag, 1984.

von Harnack, Adolf, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. Primera edición: 1886.

Vyomaśiva, *Vyomavatī*, edición Chaukhamba, Varanasi, 1983.

Wackernagel, J., *Altindische Gramatik*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht: 1896 (reimpreso en 1957 ss.). 6 volúmenes.

Walde, Alois, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1910.

Wallon, H., *Historie de l'esclavage dans l'antiquité*, Paris: Bouquins, 1988.

Weinreich, Otto, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.

Werner, E. und Heinrichs, J. (ed.), *Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

Whittaker, Thomas, *The Neo-Platonists, A Study in the History of Hellenism*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1987.

Wilkens, Jens, *Alttürkische Handschriften*. Teil 8. *Manichäisch-türkische Texte der Berliner Turfansammlung*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000.

Willson, A. Leslie, *A Mythical Image: The Ideal of India in German Romanticism*, Durham: Duke University Press N.C., 1964.

Windisch, E., *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Altertumskunde*, Strassburg: Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Verlag von Karl J. Trübner, 1917.

Windisch, Ernst, «Ueber den Sitzt der Denkenden Seele, besonders bei den Indern und Griechen ...», en *Kleine Schriften*, Stuttgart: F. Steiner, 2001, págs. 403-451.

Windisch, Ernst, *Kleine Schriften*, Stuttgart: F. Steiner, 2001.

Wolff, Christian, *Psychologia rationalis* [*methodo scientifica pertractata*], Frankfurt und Leipzig, 1740; Hildesheim-Zürich-New York: G. Olms, 1994 (edición crítica de Jean École).

Wolfson, H.A., «The knowability and describability of God in Plato and Aristotle», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 1947, págs. 233-247.

Woods, J. H., *The Yoga-system of Patañjali. On the Ancient Hindu Doctrine of Concentration of Mind*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1966 (Harvard Oriental Series Volume Seventeen).

Yogavārttika of Vijñānabhikṣu, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1989, ed. T.S. Rukmani.

Yovel, Yirmiyahu, *Spinoza and other Heretics: the Marrano of reason*, Princeton: Princeton University Press, 1989.

Yuktidīpika, R. C. Pandeya ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1967.

Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antique bis Heute*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.

Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1990. Seis volúmenes.

Zimmer, H., *Altindisches Leben. Die Cultur der vedischen Arier nach den Saṃhitā dargestellt*, Hildesheim: New York, Georg Olms Verlag, 1973.

Zintzen, Clemens (ed.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981.

BIBLIOGRAFÍA II: OBRAS GENERALES

Cowell, E.B. and Gough, A.E., *The Sarvadarśana-saṃgraha or Review of the different Systems of Hindu Philosophy by Madhava-Āchārya*, Varanasi: Chowkhamba, 1961. Es el tratado de Madhava que vivió en el siglo XIV después de Cristo en el cual expone las doctrinas de 16 sistemas de pensamiento indio. Reeditado por Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.

Dasgupta, S., *A History of Indian Philosophy*, Cambridge, University Press, 1963. Cinco volúmenes. Existe edición india: Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

Encyclopedia of Indian Philosophies, por K.H. Potter (ed.), Delhi: Motilal Banarsidass, 1983. Nueve volúmenes publicados. El primer volumen es Bibliografía.

Frauwallner, E., *Geschichte der indischen Philosophie*, Salzburg: Otto Müller Verlag, 1953. Dos volúmenes. Existe traducción inglesa: *History of Indian Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

Grousset, R., *Les philosophies indiennes*, Paris, 1931.

Hastings, J. (Ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T. and T. Clark y New York: Ch. Scribners and Sons, 1908 (varias reediciones).

Hiriyana, M., *Popular Essays in Indian Philosophy*, Mysore: Kavyalaya Publishers, 1952.

Hiriyana, M., *The Essentials of Indian Philosophy*, London: G. Allen and Unwin, 1969. Nueva edición: Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

Hiriyana, M., *Outlines of Indian Philosophy*, London: G. Allen and Unwin, 1970. Nueva edición: Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

Hiriyana, M., *Indian Philosophical Studies*, Mysore: Kavyalaya Publishers, 1972.

Masson Oursel, P., *Esquisse d'une histoire de la Philosophie Indienne*, Paris: Paul Geuthner, 1923. Hay traducción inglesa, London, 1996.

Max Müller, *The Six systems of Indian Philosophy*, Varanasi: Chowkhamba, sin fecha. Es reimpresión de la edición de New York: Longmans, Green and Co., 1919.

Mittal, K.K., *Materialism in Indian Thought*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1974.

Oberhammer, G., (ed.), *Inclusivismus. Eine indische Denkform*, Wien: The De Nobili Research Library, 1983 (Occasional papers 2). Contiene cuatro artículos: de P. Hacker, de W. Halbfass, de A. Wezler y del editor del libro G. Oberhammer.

Oltramare, P., *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde, tomo Premier, La théosophie brahmanique*, Paris: E. Leroux Editeur, 1906.

Panikkar, Raimon, *La experiencia filosófica de la India*, Madrid: Editorial Trotta, 1997.

Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, New York: The Macmillan Co., London: George Allen and Unwin, 1962. Dos volúmenes. Hay edición india, Delhi, 1994.

Radhakrishnan, S. and Moore, Ch. A., *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1961.

Riepe, Dale, *The Naturalistic Tradition in Indian Thought*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1964.

Ruben, Walter, *Beginn der Philosophie in Indien, Aus den Veden*, Berlin: Akademie Verlag, 1961.

Sharma, Ch., *A Critical Survey of Indian Philosophy*, London: Rider and Co., 1966.

Sinha, Jadunath, *A History of Indian Philosophy*, Calcutta: vol. I, Sinha Publishing House, 1956, y vol. II, Central Book Agency, 1952. Reeditado por Motilal Banarsidass, Delhi, 199.

Tola, F., «Filosofía de la India I. Vedismo, Brahmanismo, Hinduismo», en el volumen *Filosofías no occidentales* de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, ed. Miguel Cruz Hernández, Madrid: Editorial Trotta/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1999. Dragonetti, C., «Filosofía de la India II. Budismo», *ibidem*, págs. 137-177.

Tola, F. y Dragonetti, C., *On the Myth of the Opposition between Indian* Thought *and Western* Philosophy, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

Tucci, G., *Storia della Filosofia Indiana*, Bari: Editori Laterza, 1957.

von Glasenapp, H., *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart: A. Kröner Verlag, 1958. (Traducción española: *La filosofía de los hindúes*, Barcelona: Barral Editores, 1977.)

Weber, A., *Indische Studien*, Hildesheim: G. Olms Verlag, 1973. Dieciocho volúmenes.

Winternitz, *History of Indian Literature*, New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1972. Traducción del alemán. El volumen III, Parte II, editado también por Motilal Banarsidass, Delhi, 1967, está dedicado a la literatura científica incluyendo la filosofía.

Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.